

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

Class No. 170.9

Book No. 28 (1)

Accession No. 131

**DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY**

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl. No. 170.9

ت ۲۸ س

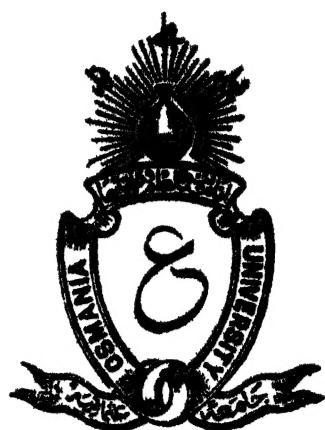
Ac. No. 1 '31

**Date of release for loan**

This book should be returned on or before the date last stamped below.  
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book  
is kept overtime.

[illegible]





تاریخ اندازیت





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تہذیب اخلاق

تصنیف

ہنری سجوک

پروفیسر اخلاقیات جامعہ کیمبرج

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی۔اے

مرکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ ۱۳۴۲ھ ۱۳۳۵ھ

طبع و نشر دار الفکر بیروت

یہ کتاب سنز میکس اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت  
جن کو حق اشاعت حاصل ہے۔ اردو میں ترجمہ کر کے  
طبع و شائع کی گئی ہے۔

# فہرست مضامین

تاریخ احلاقیات (بھوک)

صفحات	مضامین	ابواب
۱ تا ۱۰	یونانی و یونانی رومی اخلاقیات	مقدمہ
۱۱ تا ۲۲	موضوع کے متعلق چند عام باتیں	باب اول
۲۳ تا ۱۱۲	یونانی و یونانی رومی فلسفہ	دوم
۱۱۳ تا ۱۵۷	نصرانیت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات	سوم
۱۵۸ تا ۲۷۰	جدید اور بیشتر انگریزی اخلاقیات	چہارم





# تاریخ اخلاقیات

## مُقَدِّمہ

اس کتاب میں اخلاقیات کی تاریخ بہت ہی مختصر طور پر بیان کی گئی ہے۔  
اس خیال سے کہ معلم کو اس کے سمجھنے میں وقت نہ ہو جس نے تین دوروں کا جن پر  
اس کتاب کے باب دوم و سوم و چہارم میں بحث کی گئی ہے غور سے مطالعہ کرنا چاہیے۔

### (۱) یونانی و یونانی رومی اخلاقیات

یہ دے موضوع بحث کے پہلے حصے یعنی یونانی و یونانی رومی اخلاقیات  
کی تاریخ کے تین حصے ہو سکتے ہیں۔

(۱) اخلاقیات قبل سقراط۔

(۲) اخلاقیات سقراط افلاطون و ارسطو۔

(۳) اخلاقیات مابعد ارسطو۔

اگرچہ تاریخ پر تاریخی اعتبار سے نظر ڈالی جائے تو پہلا دور تو ۴۳۰ ق م تک ہے  
اس دور کا اختتام اس وقت سمجھنا چاہئے جب کہ سقراط نے اپنی نئی جدلیات سے

ایہ متفقہ کے باشندوں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ دوسرا دور یا تو اس سطور کے انتقال  
 ۳۲۲ ق م پر ختم ہو جاتا ہے۔ یا چوتھی صدی کے ختم پر۔ زیٹو اور ایتھوئرس کے  
 زمانہ کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ تیسرا دور غالبا ۲۰۱ ق م تک ہے اور اس کا اختتام  
 اس وقت ہو جاتا ہے جب فلسفہ میں جٹنین مذہبی جوش میں آکر فلسفہ کے  
 مدارس کو بند کر دیتا ہے۔ لیکن میں نے اس آخری دور کو تیسری صدی سے زیادہ  
 طویل نہیں دیا ہے۔ پہلے حصہ پر بحث کرتے وقت میں نے تاریخوں اور سینکڑوں  
 زیادہ خیال رکھنا مناسب نہیں سمجھا، مثلاً میں نے دیا قریطوس کو جو سقراط کا ایک  
 نو عمر محضر ہے، دور اول میں شریک کر دیا ہے کیونکہ اس کے فلسفہ کا سقراط کے  
 پہلے کے فلسفہ سے بہت زیادہ قطع ہے اور وہ نئے طرز فکر سے متاثر نہیں ہوا،  
 جو سقراط کے اندر پایا جاتا ہے۔

اخلاقیات قبل سقراط ابہر حال تین زمانوں میں اوپر اُتیاد کیا گیا ہے وہ بہت ہی  
 شہسہم سے ملے کہ ہم ان غیر مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلے یا سقراط سے پہلے زمانہ کے  
 یونانی فلسفہ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ تحقیق کا دور زیادہ تر

خارجی مالم کی توجہ و تشریح پر صرف ہوتا ہے۔ انسانی کردار سے جو دلچسپی ہے وہ  
 محض ایک لٹریچر حیثیت رکھتی ہے۔ سقراط کی تعلیم میں اور اس کے ذریعے سے  
 اخلاقی فلسفہ یونانی فکر میں وہ مرکزی جگہ حاصل کی جو پھر اس کو ہمیشہ حاصل رہی۔  
 سقراط اخلاقی فلسفہ کا اصل نقطہ آغاز ہے اسی سے یونان کے اخلاقی فکر کے تمام  
 راستے پھٹتے ہیں۔ سقراط سے پہلے جو کردار کے متعلق غور و فکر ہوا وہ محض مل  
 شے کی تمہید سے نیز یہ کہ اس دور کے وہ تین فلسفی جن پر میں نے توجہ کی ہے، یعنی  
 فیثاغورث، ہرکلیطوس اور دیا قریطوس ان سے ہم صرف باواسطہ واقف ہیں  
 یعنی ہم ان کو صرف ان اقتباسات سے جانتے ہیں جو اوہ مصنفوں نے ان سے  
 ملے ہیں۔ ان دونوں باتوں کی بناء پر ہم ان کے نظریات پر نقد و تبصرہ کرنے  
 میں بہت زیادہ وقت صرف نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ بات خالی انہو دلچسپی نہیں اور  
 اس سے ممکن ہے طالب العلم کو ان کی خصوصیات کے متعین کرنے میں بھی  
 مدد ملے کہ یہ تینوں سقراط سے پہلے کے فلاسفہ سقراط کے بعد کے فلسفہ کے

تین اہم راستوں سے ایک طرح کا تعلق رکھتے ہیں۔ فیثاغورث فلاطونیت سے ہرقلیطوس رواقیت سے اور دیماقریطوس ابیقوریت سے۔

دوسرا دور اگرچہ مدت کے اعتبار سے نسبتاً بہت مختصر ہے مگر اس نے ہماری کتاب میں بہت زیادہ جگہ پائی ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ فلاطون اور ارسطو کی تصانیف کا بیشتر حصہ دستیاب ہو گیا ہے، اور ارسطو کے بعد کے اکابر فلاسفہ کی

(۲) سقراط فلاطون  
(۳) ارسطو (۴) سقراط  
(۵) سقراط (۶) سقراط

تصانیف تقریباً تمام ضائع ہو گئی ہیں۔ لیکن محض یہی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ خود یہ واقعہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان با محمولوں کی تصانیف میں کوئی ایسی عجیب و غریب بات تھی جس سے ان کی دلچسپی دوامی بن گئی۔ بہر حال ہمارے لئے تاریخ فلسفہ اخلاق میں سقراط فلاطون اور ارسطو بحیثیت مجموعی ایک عظیم الشان مرتبہ رکھتے ہیں۔ ان حضرات کی سیرت اور ان کی تصانیف کے سمجھنے کے لئے بہترین یہ ہو گا کہ ان کا ایک دوسرے کی نسبت کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ سقراط کو اگر فلاطون اور ارسطو سے علیحدہ کر کے اس پر غور کیا جائے تو وہ سب سے زیادہ دلچسپ تاریخی انسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح غور کرنے سے اس کے جدیداتی طریقہ کی اصلی اہمیت فوت ہو جائے گی۔ فلاطون کا کام (جیسا کہ وہ خود کہتا ہے) دراصل ایسی تحقیق کا اتمام ہے جس کا سقراط نے آغاز کیا تھا، اور ارسطو کا کام کم از کم اخلاقیات میں تو زیادہ ان قطعی نتائج کا ایک باقاعدہ اعادہ ہے، جن تک فلاطون اپنی ان تھک کوششوں سے پہنچ چکا تھا اور اور اس پر اس نے استعمال و اطلاق کا متمہ چڑھا دیا ہے جو دراصل سقراط کا طریقہ ہے جس کو ارسطو نے مصوری بنا دیا ہے۔

اس دور میں کچھ تھوڑی سی توجہ کلیبیہ اور سرینیہ مذاہب کے کلیبیہ و سرینیہ انشووہ نما پر بھی ضروری ہے۔ یہ کام اس اعتبار سے زیادہ دلچسپ ہے کہ یہ ہمارے سامنے لذت و فضیلت کے اس طویل قضیہ کو ابتداء اور سادہ شکل میں پیش کرتا ہے جو ارسطو کے بعد کے زمانہ میں رواقیت و ابیقوریت کے مابین جاری رہتا ہے کلیبیہ اور سرینیہ دونوں مذاہب زینو اور ابیقورس کے



اہم مذہبوں کی بنیاد پڑ جانے کے بعد بھی کچھ مدت تک باقی رہتے ہیں۔ لیکن سریشیہ کی تعلیم کا تیسری صدی قبل مسیح کے وسط کے بعد کہیں پتہ نہیں چلتا۔ اور تیسری صدی کے ختم ہونے کے بعد تک نوکلبیت کا بحیثیت ایک مستقل مذہب کے کہیں وجود نہیں رہتا۔ اگرچہ بعد میں کچھ مدت کے لئے اس میں روایت کی ایک شاخ کی حیثیت سے پھر جان پڑ جاتی ہے۔

(۳) اخلاقیات مابعد یونانی و یونانی رومی اخلاقیات کے تیسرے دور نے تقریباً چھ صدیاں لی ہیں ان میں تین صدیاں تو عیسوی سنہ سے پہلے کی ہیں اور تین بعد کی۔ لیکن فلسفیانہ دیکھی اس زمانہ پر نہایت ہی غیر مساوی طور پر منقسم ہے۔ اس کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ ابتدائی ہے۔ کیونکہ زینو اور ابیقورس نے غالباً ایک ہی زمانے یعنی تقریباً چوتھی صدی قبل مسیح میں ان مذاہب کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس واقعہ کے برابر ان چھ صدیوں کی تاریخ اخلاق میں اور کوئی اہم واقعہ نہیں ہوا، کیونکہ ایک وقت میں دو مذہب عالم وجود میں آئے ہیں۔ بہر حال کم از کم سنہ کی تیسری صدی تک اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی جس وقت نو فلاطونیت عالم وجود میں آتی ہے۔ اور اس واقعہ کو بھی فلسفہ اخلاق میں اس قدر اہمیت حاصل نہیں ہے جتنی کہ عام فلسفہ میں ہے پس اس دور کا مطالعہ کرتے وقت مناسب یہ ہو گا کہ اس کو عرفاً نہیں بلکہ طوًاً منقسم کر لیا جائے پہلے ان مذاہب میں سے ایک بحث کر لی جائے جو فلاطوں آرسطو زینو اور ابیقورس نے قائم کئے ہیں۔ اور پھر ان کے باہمی علائق پر غور کیا جائے۔ اس دور میں روایت آج کے ہے، اور دوسری صدی عیسوی کے ختم تک ہمیشہ ہماری توجہ کی سب سے زیادہ طالب ہوتی ہے، اس وقت فلاطونیت کی جدید اشکال اپنی طرف توجہ کو منعطف کر لیتی ہیں۔ روایت اور ابیقورس کے مخالفانہ تعلق کا سمجھنا کچھ دشوار نہیں کیونکہ یہ سادہ اور دائمی ہے۔ برخلاف اس کے مشائخ یا اتباع آرسطو کی خفیت تغیرات کے نظر انداز کرنے کی روش کو معتدل قدامت پرستی کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ نفسیت کے تفوق کو قرار واقعی طور پر ثابت کرنے کی کوشش

کرتے ہیں، لیکن نہ اس شدت سے جو رواقیہ کی خصوصیت ہے۔ رواقیت کی ابتدائی تاریخ تاریک ہے۔ اس لئے میں نے اپنے آپ کو اس کی تفصیل میں نہیں ڈالا۔ صرف چرالسپس کی اہمیت کے ظاہر کر دینے پر اکتفا کیا ہے جو رواقیت کا بانی ثانی ہے۔ (۱۸۴۴ء تا ۱۸۴۵ء ق م) اس کے بعد اس کے نشو و نما میں قابل غور امر انتخابیت کا رجحان ہے جو دوسری صدی قبل مسیح کے ختم کے قریب سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا نمائندہ بنی میں ہے سسرو کی تحریرات سے پتا چلتا ہے کہ رومی فلسفہ پر رواقیت کا کیا کچھ اثر پڑا تھا۔ سینکا اور مارکس آریس کی تصانیف سے بعد کی رومی رواقیت کی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں۔ فلاطون کے مذہب میں جو تغیرات ہوئے ہیں وہ بہت ہی نمایاں ہیں۔ مجمل طور پر ہم کہہ سکتے کہ اس کی تاریخ میں تین انقلاب ہوئے ہیں۔ پہلا تغیر تو فلسفیانہ تشکیک کی طرف ہوا ہے اور اس کا زمانہ ۳۵۰ء ق م سے ۱۰۰ء ق م تک ہے۔ اس میں اخلاقیاتی تعلیم مشکوک ہے پہلی صدی قبل مسیح میں تشکیک فنا ہو جاتی ہے۔ اور اس گردہ کا غالب خیال بالکل اتباع ارسطو کے مطابق ہو جاتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی میں تصوف کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا کامل نشو و نما تیسری صدی میں فلاطینوس کی نوفلاطونیت میں ہوتا ہے۔

## (۲) عیسویت اور رواقیت کی اخلاقیات

جب تیسری صدی مسیحی کے ختم پر ہم اپنی توجہ نوفلاطونیت سے ہٹاتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ یورپ کے فلسفہ پر عیسویت سنوٹی ہو چکی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اس کی ابتدا ایک مختصر سے باب سے کی ہے جس میں عیسائی اخلاق کی خصوصیات بیان کی ہیں اور اس کے بعد مغربی کلیسیا کے دور میں اخلاقیات کے نشو و نما کا ایک مختصر سا خلاصہ درج کیا ہے۔ اگر تعلم اس سرعت سے چونک پڑے جس سے کہ میں اس کو آگسٹائن سے لیکر انیلیم تک چھ سو سال سے بھی زیادہ مدت پر سے گزار دیتا ہوں تو اس کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے، کہ اس زمانہ میں معاشرتی انہدام و تعمیر کی ایک طویل مدت ایسی گزری ہے جس میں تمام اعلیٰ علمی مشاغل

بند ہو گئے تھے۔ اس عہد میں صرف ایک فلسفی ہے جس پر ہم کو توجہ کرنی چاہئے اور یہ جانیں اری جنیا ہے۔ یہ بالواسطہ اس باقاعدگی اور روشنی کے جلوہ گر ہونے کا ذمہ دار ہے جس کے لئے یورپ چارلس اعظم کا رہن منت تھا۔ کیونکہ ہم کو اری جینا کی زندگی کے صرف اس حصہ کا کسی قدر علم ہو سکا ہے جو اس نے مدرسہ درباری کے صدر معلم کی حیثیت سے چارلس بالڈ کے یہاں ۱۳۳۳ء اور اس کے بعد میں گزرا ہے۔ اس کے بعد قابل غور امر قرون وسطی کے فلسفہ کا وہ نشو و نما ہے جو ایسٹلم سے شروع ہوتا ہے اور جس کو مدرسیت کہتے ہیں۔ یہ تقریباً اس عظیم انسان کو کشش کے مطابق ہے جو مغربی یورپ میں کلیسا کے ماتحت معاشرتی و سیاسی تنظیم کے لئے کی گئی تھی، اور جس کا آغاز ہلڈی برینڈ سے ہوتا ہے۔ یہ پاپائی قوت کی طرح سے تیرھویں صدی میں تھا جس ایکونس پر ختم ہوتی ہے، اس عہد کا بھی ایک مصنف ہے جس کی تعلیم کو میں نے اس باب میں ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

قرون وسطی کے فلسفہ کا وجود دھویں صدی عیسوی میں مدرسیت اپنا عہد شباب ختم زوال اور اس کا جدید کرچکتی ہے، اگرچہ اسی کا طریقہ کار یورپ کے تعلیم یافتہ فلسفہ میں متغیر ہونا از ۱۳۳۳ء تا ۱۴۰۰ء طبقہ پر مبنی غلبہ ہوتا ہے۔ پندرھویں صدی میں قرون وسطی کے فلسفہ کی حکومت نشاۃ جدید کی بدولت تہ و بالا ہو جاتی ہے سو گھویں صدی میں اصلاح اور علوم طبیعی کی ترقی اس کو پارہ پارہ کر دیتی ہے اور سو گھویں صدی کیساتھ فلسفہ کا دور پوری طرح سے شروع ہو جاتا ہے۔

(۳) دور جدید (اس میں بیشتر انگریزی اخلاقیات سے بحث کی گئی ہے)

آخری باب میں زیادہ تر انگریزی اخلاقیات کے دو کا ذکر ہے جو ہابس سے لیکر جے ایس مل تک ہے۔ لیکن ہابس کے فلسفہ کی تشریح کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوا ہے کہ قانون فطری کے سابقہ نظریے کو بھی بیان کر دیا جائے جس کے تقابلی سے فلسفہ ہابس عالم وجود میں آیا ہے، اور جس کو (۱) ہابس از ۱۶۵۰ء تا ۱۶۸۰ء گروٹئیس کی عصر آفریں تصنیف میں بین الاقوامی قانون کی

بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ اس سے تقریباً اندرہ سال پہلے ہائیس کے نظریہ نے  
 تھوڑی سی شکل اختیار کر لی تھی۔ ہائیس اور پیٹن کے مابین جو ڈیڑھ صدی ہے اس میں  
 اگر بڑی اخلاقیات باہر سے کسی قسم کی مدد لئے بغیر ترقی کرتی رہتی ہے۔ اس عمل  
 کو اگر چند حصوں میں تقسیم کر لیا جائے تو سہولت ہوگی۔ لیکن متعلم کو یہ بات  
 یاد رکھنی چاہئے کہ ان حصوں کو تاریخی اعتبار سے تدریجی نہ سمجھنا چاہئے۔  
 (۲) آزاد اخلاق عقلی و پہلے دور میں فلسفہ ہائیس کے جس پہلو کی چٹکی اخلاقیاتی  
 فتنی اور اصلاحی ملاء کے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہائیس معاشرتی اخلاق کو  
 نظام سیاسی کے قیام پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اگر صوبہ کی  
 اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس اختلاف کے دورا سستے ہیں۔  
 (۳) کیمبرج کے علمائے اور کلا رک کا ہے۔ یہ کہتے تھے کہ اصل اخلاق  
 پر اگر تجریدی نظر ڈالی جائے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہائیس اور ایک صاحب عقل  
 ذی ارادہ ہستی کے لئے صحیح و مفید ہیں قطع نظر اس کے لکھیا ایک قادیان مطلق عالم  
 نے انسان کے لئے بنائے ہیں۔

دوسرا کیمبرج اور لاک کا ہے۔ یہ حضرات اخلاق کو آئین الہی سمجھتے  
 ہیں اور ان کے نزدیک اس کی تصدیق اور اس کا تعین بنی نوع انسان کے ان  
 علاقے پر غور کرنے سے ہوتا ہے جن کو خدا نے مقدر اور پیدا کیا ہے۔ پہلے  
 اسلوب تحقیق کو میں ابتدائی عقلی و جراثیم کا راستہ کہتا ہوں تاکہ اس میں  
 اور اس راستے میں اختیار ہو جائے جو ایک صدی کے بعد پر اس اور ریڈ نے  
 نکالا تھا۔ یہ تھا تو اس کے مشابہ ہی لیکن اس سے مختلف بھی تھا یعنی علم  
 اخلاقیات یعنی کیمبرج اور لاک کو اگر پہلی کی افادیت کے پیشرووں کی حیثیت سے  
 دیکھا جائے تو زیادہ مفید ہوگا۔ اگرچہ لاک کا تو انین فطرت کی زمین کا اسلوب  
 افادی نہیں بلکہ وجدانی معلوم ہوتا ہے چنانچہ میں نے اس کو بیان بھی  
 کر دیا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ وہ شائیں اس  
 عہد میں ایک دوسرے کے قلمی طور پر مخالف نہیں ہیں بلکہ کلا رک کیمبرج کو  
 اپنے طریقے کا حامی و مددگار سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ لاک کی نسبت

اس سے زیادہ قریب بھی ہے۔  
 دوسرے دو میں فلسفہ ہائیں کا جواب ایک دوسری شکل اختیار کر رہا ہے  
 اور اس کی نفسیاتی انانیت کی بنیاد تک در آتا ہے۔ اس راہ فکر کی ابتدا  
 شیخ فہرری کرتا ہے اور بیکرا اور پچیس اس کو مختلف طریقوں سے ترقی دیتے  
 ہیں۔ پچیسوں ہائیں کے خلاف یہ کہتے ہیں متفق ہیں کہ (۱) بے غرضانہ مہربانی  
 اور اخلاقی حسن یا خیر، عمل کے قدرتی سرچشمے ہیں، اور ان کو محض محبت نفس میں  
 تحلیل نہیں کیا جاسکتا اور یہ ہمیشہ ایسے کردار کی تحریک کرتے ہیں جو عاقلانہ  
 خود غرضی ہی سے عالم وجود میں آسکتا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ محبت نفس  
 کے ہمنوا ہیں اگرچہ اس سے مختلف ہیں۔ میں کہتا ہوں ”ہمیشہ یا زیادہ تر“ اس  
 نقطے پر بیکرا کی احتیاط اس کو ایسے راستے کی طرف لیجاتی ہے جو شیخ فہرری  
 اور پچیسوں سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کو خود نیا راستہ کہہ سکتے ہیں۔  
 شیخ فہرری اور پچیسوں کے نزدیک اخلاقی حسن عام مہربانی اور عاقلانہ خود غرضی  
 ملکر ہم کو کردار نیک کی طرف لیجاتی ہیں۔ اگر ہم تجربی واقعات پر ذرا نظر ڈالیں  
 تو اس کا یقین آجائے گا۔ بیکرا کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ (۱) خیر اور محبت  
 نفس میں تصادم ہو جائے گا۔ جو ظاہر امکان ہے، اس کا مقابلہ کیا جائے،  
 اس لئے وہ اول الذکر کے اقتدار پر زور دیتا ہے اور (۲) اس امر کا بغور مطالعہ  
 کیا جائے کہ خیر کے احکام ان جہات سے علحدہ جاتے ہیں جن کو ہم محض عام  
 مسرت کی خاطر اختیار کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلی بات پر تو وہ اپنی کتاب  
 مسرت کے دیباچہ میں زور دیتا ہے، اور دوسری بات پوری طرح سے  
 اس کے بعد سمجھ میں آتی ہے، اور اس نے اپنی کتاب انا لوجی یا تمثیل کے  
 تتمہ میں فضیلت کی ماہیت پر تقریر کرتے وقت بیان کیا ہے۔  
 وجدانی اور افادی اخلاقیات میں وہ بحث شروع ہو جاتی ہے جو بدیں  
 بہت نمایاں ہو جاتی ہے۔ ہمارے موضوع کے دوسرے حصہ کی خصوصیت  
 نفسیات اخلاقیات پر یہ ہے کہ اس میں اخلاقیات پر نفسیات کا بہت  
 غلبہ پاتی ہے۔ زبردست اثر معلوم ہوتا ہے جس سوال پر نکاتیں

صرف ہوتی ہیں وہ نہیں ہوتا۔ (۱) کردار صائب کا کیونکر تعین ہوتا ہے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ اخلاقی عواطف کی توجیہ (۲) اخلاقی عواطف کی عملی نقطہ نظر سے کیونکر توجیہ ہو سکتی ہے اور اس کے تین راستے ہیں جن کا ہیوم اور بارٹلے اور ایڈم اسمتھ نے ابتداء کیا ہے اور یہ تینوں جیسے اور جان اور دیگر فلاسفہ کی ایٹلا فیت کا باعث ہوئے ہیں۔ ان میں ہیوم کی توجیہ جو اخلاقی عواطف کو عمل کے لذت بخش اور مولم نتائج کی ساتھ ہمدردی کی صورت میں تحلیل کر دیتا ہے صحیح معنی میں اخلاقی مسئلے کو افادی عمل تک لجانا ہے۔ (۳) لیکن ہیوم کو نفسیاتی توجیہ کا زیادہ خیال ہے اخلاقیاتی تعمیر کا اس قدر خیال نہیں۔

(۴) بعد کی جدت اور آخر کا جب اہل دلچسپی پھر از سر نو کردار صائب کے باقاعدہ تعین عقل (۵) اور (۶) سے ہو جاتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سادہ آدمی کے ضمیر اور اس کے (۷) عام مہربانی کا فرق جس کا بنکر نے سلسلہ میں ذکر کیا تھا وجدانی اور افادی اخلاقیات کے اختلاف میں بدل جاتا ہے جو ہمارے زمانہ تک باقی رہا ہے۔ میں اپنے تاریخی خلاصہ کوئی کی افادیت پر ختم کر دینا چاہتا تھا۔ مگر بعد میں یہ خیال ہوا کہ اخلاقیات کے جو دوم جب طرز فکر ہیں جن میں ارتقائی اور مادرائی اخلاقیات کہتا ہوں ان کے متعلق بھی مختصر تذکرہ کر دینا ضروری ہے۔ علاوہ برائیں گزشتہ صدی کے ختم سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ انگلستان کی اخلاقیات پر بیرونی اثر پھر پڑنا شروع ہوتا ہے۔ سینٹیم پر فرانس کے فلسفی ہیلوئیس اور مل کے فلسفہ پر کاتھک کا اثر پڑتا ہے۔ دوسری طرف کاتھک کے فلسفہ کا اثر اسکول (۸) جس کے زید اور اسٹوٹ سرگروہ ہیں) کی عام عقلی وجدانیت کے ساتھ کچھ تول جاتا ہے اور کچھ اس کے تقابل میں نمایاں ہوتا ہے۔ اور آگے چل کر موجودہ صدی کے آخری حصہ میں کاتھ اور

۱۔ اس نقطہ سے غلطی میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ کیونکہ ٹیچسن کے بعد اسکاتی ٹکرونگستان کے اخلاقیاتی نظریہ ترقی میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ مگر ملو جیسے مذہب تو اسکاتی ہیں اس کی وضاحت ریڈ نے بھی کی۔

ہنگامی کے مشترک اثر سے ایک نئی قسم کا فلسفہ اخلاق پیدا ہوتا ہے جس کو ماورائے  
 کہتے ہیں۔ موجودہ انگریزی فلسفہ میں جو ایک قنوطیت کا عنصر نظر آتا ہے وہ ایک  
 کو نہ جرمی کے اثر کا نتیجہ ہے۔ اس لئے میں نے بعض ایسے جرمی اور فراہمیسی  
 اخلاقی فلسفوں کا بھی خلاصہ دیدیا ہے جن کا تعلق انگریزی فلسفے سے ہے۔

سہ میں لفظ قنوطیت عام معنی میں استعمال کرتا ہوں، اور اس سے یہ نظریہ مراد ہے کہ  
 دنیا اس درجہ بری ہے کہ اس کا نہ ہونا اس کے گئے ہونے سے بہتر تھا۔ اس سے یہ  
 مشتق نہیں کہ یہ دنیا بدترین ہے۔

# باب (۱)

## موضوع کے متعلق چند عام باتیں

موضوع اخلاقیات کی اس تعریف کرنا زیادہ عام طور پر قبول کر لیا جائے کسی قدر دشوار ہے، کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اس کی نوعیت اور اس کے علائق، کو مختلف جماعتوں کے لوگ مختلف سمجھے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے عام تعلیم یافتہ طبقہ میں، ان کا عقل کسی قدر غیر متعین و مبہم قسم کا ہوتا ہے۔ اس لئے اس تہمدی باب میں مجھے ہی مناسب معلوم ہوا کہ پہلے بتا دوں کہ ان نظریات کو بیان کر دوں، جو ذہن انسانی، اخلاقی تحقیقات کی غایت کے متعلق قائم کرتا رہا ہے، اور یہ بھی بتلا دوں کہ اس سے جو علوم قریب ہیں مثلاً دینیات و سیاسیات و نفسیات ان سے اس کو کیا تعلق ہے اس کے بعد ان امور کے متعلق اپنا بیان درج کر کے اور موضوع کی تقسیم کر کے اس باب کو ختم کر دوں گا۔ تقسیم کے اندر اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ یہ جہاں تک ممکن ہو غیر جانبدارانہ ہو۔

اخلاقیات انسان کی غیر اس لفظ کے اشتقاق سے ایک حد تک انسان کو دھوکہ ہوتا ہے اصلی سے بحث کرتی ہے کیونکہ اخلاقیات سے دراصل ایسی شے مراد تھی جو عقل سے نہیں



بلکہ سیرت سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن اوصاف سیرت جن کو ہم فضائل و رذائل کہتے ہیں ارسطو کی اس عنوان کی کتاب کا صرف ایک جزو ہیں۔ ارسطو کے نزدیک (جو فلسفہ یونان کا ایک عام خیال ہے اور بعد میں لوگوں نے عام طور پر قبول کیا ہے) اخلاقیاتی تحقیق کے اصل موضوع میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو انسان کے لئے اچھی اور پسندیدہ ہوتی ہیں۔ تمام وہ چیزیں جن کو انسان پسند کرتا ہے یا جن کی وہ کسی اور غایت کے وسیلے کے طور پر نہیں، بلکہ محض انھیں کی خاطر تلاش و جستجو کرتا ہے، وہ سب کی سب اخلاقیات کے تحت آتی ہیں۔ یہ دینیات یعنی مطلق انسان کے لئے کی تحدید نہایت اہم ہے کیونکہ یہ اخلاقیات کے مطالعہ سے کہ موضوع کو غیر مطلق یا خیر کائنات سے ممتاز کرتی ہے، ممیز و علیحدہ ہے جو دینیات کا موضوع بحث کہلا سکتا ہے۔ مگر لفظ دینیات کو اس جگہ وسیع معنی میں سمجھنا ہوگا جس کے اعتبار سے

اس میں صرف کسی ایسی غایت یا خیر کو فرض کرنا پڑے گا جس کی تحقیق کے لئے عالم کا وہ تمام عمل جس کو ہم تجزیاتی طور پر جانتے ہیں کسی ایک وسیلے کا کام دیتا ہے۔ لیکن اس غایت یا خیر کے ساتھ کسی شخصیت کا وابستہ کرنا ضروری نہیں۔ اخلاقیات و دینیات کے مابین جو امتیاز ہے وہ اخلاقیاتی فکر کے ارتقا میں بلا کوشش یا فوراً نہیں ہو گیا تھا بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ فلاطونیت میں اخلاقیات و دینیات آپس میں بالکل مخلو و متحیں۔ دوسری طرف اس امتیاز سے یہ بھی نہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں مضمون ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں۔ بلکہ ایسے جتنے فلسفے ہیں جن میں کائنات کی ایک غایت اصلی یا خیر کا تخیل کیا جاتا ہے ان سب میں بنی نوع انسان کی خیر و فلاح کو یا تو اس عام خیر میں شامل سمجھا جاتا ہے یا کم از کم شاہت و اشتقاق کے ذریعے سے دونوں میں بہت ہی قریبی تعلق مانا جاتا ہے۔

اخلاقیات و سیاسیات کی اہم جو تعریف کر آئے ہیں، وہ اس کو میں ایک حد تک سیاسیات سے پوری طرح پر ممتاز نہیں کرتی، کیونکہ سیاسیات امتیاز کیا جاتا ہے کو بھی اس حد تک انسانوں کی خیر و غایت سے بحث

ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ کسی مملکت یا سلطنت کے رکن ہوتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات اس زمانہ کے مصنف بھی لفظ اخلاقیات کو وسیع معنی میں استعمال کر جاتے ہیں، جس میں کم از کم سیاسیات کا ایک جزو یعنی مملکت یا سلطنت کی غایت اصلی اور سیاسی معاہدہ کی بھلائی اور برائی کے متعین کرنے کا عام معیار تو ضرور ایک حد تک داخل ہوتا ہے۔ نیز یہ لفظ محدود معنی میں بھی رائج ہے، اور اس میں یہ شخصی یا ذاتی اخلاقیات کے مراد ہوتا ہے جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کی فلاح یا سعادت کا علم ہے جس حد تک کہ افراد بحیثیت افراد اپنی عقلی فعلیت کے عمل سے اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اخلاقیات کی تاریخ کا جو خلاصہ آئندہ متعلم کے سامنے آئے گا اس میں اس کو آخری معنی ہی میں استعمال کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ میں نے ان دونوں سمجھوتوں میں کوئی بین امتیاز قائم کرنے کی بھی کوشش نہیں کی کیونکہ جن فلسفوں سے ہم گفتگو کریں گے ان میں سے اکثر میں ان کے تعلق نہایت ہی قریبی اور گہرا خیال کیا گیا ہے۔ ان کے علم شدہ کرنے میں جو وقت ہے وہ آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے، خواہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے دیکھا جائے یا سیاسی نقطہ نظر سے۔ ایک طرف تو انفرادی طور پر انسان ہمیشہ عام طور پر کسی نہ کسی سیاسی یا حکمران جماعت کے رکن ہوتے ہیں۔ ان کے فضائل ان کے اپنے ہم جنسوں کیساتھ معاملہ کرنے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور ان کے سب سے زیادہ نمایاں و ممتاز لذات و آلام کلیئہ یا جزوی طور پر دوسرے انسانوں کے ساتھ تعلقات ہونے سے پیدا ہوتے ہیں چنانچہ ان لوگوں میں سے جو فضیلت یا لذات کو انسان کی سب سے بڑی سعادت سمجھتے ہیں اکثر اس بارے میں متفق ہیں کہ یہ سعادت عزت کی زندگی میں قوم کی عافیت کا خیال کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوسری طرف دیکھو تو اس امر کو سب تسلیم کریں گے کہ ایک ماہر سیاست کی غایت اصلی یہ ہونی چاہئے کہ اس کو بحیثیت افراد کے موجودہ اور آئندہ ہو وطنوں کی سعادت کا خیال ہو۔ اس لئے اس سعادت کی جزئیات کی تحقیق سیاسیات کا لازمی جزو ہونا چاہئے۔ تاہم اس حد تک ہم انفرادی

اشخاص کی غیر کے عناصر و شرائط کا مطالعہ کر سکتے ہیں جس حد تک نجی طور پر یہ خود ان کے یا دیگر افراد کے عقائد و عمل سے حاصل ہو سکتی ہے۔ مگر ہم اس طریقہ سے بحث نہ کریں گے جس کے مطابق حکومت کی ساخت اور اس فرائض کا تعین اسی غایت کے مد نظر ہونا چاہئے۔ پس ان موضوعوں میں سے پہلے کی طرف اس کتاب میں خاص طور پر توجہ کی جائے گی اور دوسرے کا چند اٹکالا نہ ہو گا۔

مگر جب ہم تا یہ امکان انفرادی طور پر انسان کو اخلاقی مطالعہ کے لئے علیحدہ اخلاقیات و نفسیات کر لیتے ہیں تو اخلاقیات کا ایک اور پہلو نہایت ہی نمایاں طور پر سامنے آجاتا ہے۔ یہ اس کا نفسیات کے ساتھ تعلق ہے جو انسانی ذہن یا انسانی نفس کا مطالعہ کرتی ہے۔ خدا پر غور و فکر کرنے کے بعد یہ بات آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ سکتی ہے کہ انسان کی برترین غیر کسی ایسی خارجی و مادی شے پر مشتمل نہیں ہو سکتی جیسے کہ دولت ہے۔ اور نہ یہ محض صحت جسمانی پر مشتمل ہو سکتی ہے، کیونکہ بخیر بہ شاد ہر سہ کہ انتہائی بد بختی اور برائی کے باوجود بھی انسان پوری طرح سے تندرست ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم انسان کو سعید یا شقی یعنی جبری مادل، عقیف یا اس کے برعکس اس کے افراد کے خارجی نتائج پر بنا کر کہتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود اول تو جو لوگ غور و فکر کرتے ہیں، ان کو اس باب میں اتفاق ہے کہ اس قسم کے احکام سطحی اور غلط ہو سکتے ہیں کیونکہ فاعل کے نفس کی بھی ایک خاص حالت ہونی چاہئے یعنی فعل کے اخلاقی طور پر عمدہ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ فاعل کے ارادہ کی محرک و رجحان کے اعتبار سے بھی ایک خاص کیفیت ہو۔ دوسرے یہ کہ جب یہ مذکورہ بالا خارجی نتائج کی تحلیل کرتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کو دراصل اچھا یا برا کہا جاتا ہے ان سے یا تو انسان یا دیگر جاندار چیزوں کے احساسات پر اثر مرتب ہیں یا انسانی سیرت اور ارادے پر۔ اس لئے اخلاقیات کے تقریباً تمام مذاہب اس باب میں متفق ہیں کہ ان کی تحقیق کی اصل غایت انسانی زندگی کے نفسی پہلوئے تعلق رکھتی ہے اب خواہ وہ (۱) یہ کہیں کہ انسان کی غایت اصل نفسی وجود ہے اور اس کے وجود کو محض حسی و جذبی سمجھا جائے اور غیر کو کسی قسم کے پسندیدہ

احساس یا لذت کے مطابق قرار دیا جائے یا اس کو اس قسم کے احساسات کی جنس یا مجموعہ مانا جائے۔ خواہ (۲) وہ یہ کہیں کہ ذہن کی عاقبت تمام تر یا بیشتر اس کے فعل کی کیفیت یعنی نفسیت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ان دونوں نظریوں میں سے کسی ایک کو بھی جب ہم ایک معقول و مکمل فلسفی نظام میں کام میں لانا چاہتے ہیں تو نفسیات کا مزید مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے۔ اول لذت والہ کے مختلف اقسام اور مختلف مدارج کا امتحان کر سنے کے لئے۔ (۲) مختلف فضائل سیرت کے اوصاف حسنہ اور مخالف صفات کی نوعیت اور باہمی علاقے کا تعین کے لئے۔ کہیں نے یہ کہا ہے کہ انسان کی خیر معقول انتخاب کا موضوع ہوتی ہے۔ اور اس سے مراد یہ تھی کہ اس کو محض حسی اور جذباتی تحریکات سے ممتاز کر دیا جائے جو ممکن ہے انسان کو ایسے فعل پر آمادہ کر دیں جو اس کی حقیقی خیر کے منافی ہو۔ لیکن عقل کا پسند کرنا اور اعمال کا جو کرنا چاہئے اور کرنے سے مشکلات سے پر معلوم ہوتا ہے۔ بعض کو معلوم ہوتا ہے کہ فعل کے لئے اصلی تحریک ہمیشہ عقل سے نہیں بلکہ جذبہ سے ملتی ہے۔ اس لئے وہ عمل میں کو ہم معقول کہتے ہیں، اس میں عقل کا صحیح عمل معلوم کرنے کے لئے اور خصوصاً ان خواہشوں اور تنفرات کی نسبت سے جو کم از کم ایک حد تک عقل سے علیحدہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے منافی معلوم ہوتے ہیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ نفسیاتی تحلیل کرنی چاہئے۔ علاوہ بریں اعلیٰ اخلاق میں اس امر کے متعلق جو مباحثے ہوئے ہیں، کہ حقیقی معنی میں خیر و پسندیدہ کیا شے ہے (جس میں اصل نوعیت کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے) ہمیشہ انسان کی واقعی خواہشوں کے تجربے کی طرف توجہ مبذول کرانی چاہئے ہے اور اسے اقرار دینا ہے کہ جو شے صحیح معنی میں پسندیدہ ہوتی ہے اس کو ہمیشہ مجموعی ان اشیاء کے مطابق و عین کہہ سکتے ہیں جس کی وہ فطری اور مستقل طور پر خواہش کرتا ہے۔ اس طرح سے مختلف طور پر اخلاقی مسائل نفسیاتی مباحث کے داعی ہوتے ہیں صرف خیر و شر اور خطا و صواب کا معارضہ ایک ایسی شے ہے جس سے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔

اخلاقیات فریضہ کا ارتضا  
کے مطالعے کی حیثیت سے

مذکورہ بالا دو معارفے عموماً ایک دوسرے کے ہم معنی خیال کئے جاتے ہیں۔ اور معمولی اغراض کے اعتبار سے تو اس میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا کہ کردار کو صائب کہیں یا خیر محرمات کو خطا کہیں یا بد۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ جو شخص انسان کے لئے اچھی اور خیر ہوتی ہے اس کا عام تصور اگر اس کے معنی خیر مصلی یا خیر بالذات کے ہی لیں اور کسی خارجی غایت کا وسیلہ خیال نہ کریں تو بھی یہ اس عام تصور سے بہت زیادہ محیط معلوم ہوتا ہے جو اس تصور کے اندر ہے کہ اس کے لئے صائب کیا ہے یا اس پر کونسا فریضہ عائد ہوتا ہے۔ اس میں اس کی اغراض اور اس کی مسرت و سعادت بھی داخل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر تو خیال کیا جاتا ہے کہ انسان کو اپنا فریضہ انجام دینا چاہئے اور آخر الامر انسان کے لئے اسی میں فلاح و بہتری ہوتی ہے کہ وہ اپنا فریضہ انجام دے اور اسی سے اس کو فائدے اور مسرت میں نصیب ہوتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ فریضہ اور غرض کا تصور ایک ہی ہے اور ان دونوں میں باہم کوئی فرق نہیں ہے یا یہ کہ ان دونوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا پورا علم ہو سکتا ہے اور اس کی پوری طرح سے تشریح کی جا سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانہ کے فلسفی اس تعلق کو محض ایک اعتقادی امر خیال کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کو نو و قدرت نے مبہم اور غیر واضح رکھا ہے تاکہ لوگ فرض کو فرض سمجھ کر انجام دیں اور محض محبت نفس کی بنا پر اس کو عمل میں نہ لائیں۔ اس طرح ہم اخلاقیات کے ایک اور تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس میں اس کو صرف فریضہ یا کردار صائب کے اصولوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو اخلاقی قانون قرار دیا جاتا ہے جس پر ہر شخص کو پابند ہونا چاہئے اور اس کے اتباع میں اس کی نظر اپنی ذاتی اغراض پر نہیں ہونی چاہئے۔ اس میں اخلاقیاتی نقطہ نظر سے فرد کی ذاتی و انفرادی مسرت سے فریضہ کا ثانوی تعلق ہوتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق اخلاقیات کا دینیات کے ساتھ بالکل نئے طریق پر تعلق ہو جاتا ہے۔ جس حد تک فریضے کے

اصول آسمانی قانون کے جزو خیال کئے جاتے ہیں ان کو دینیات قرار دیا جاتا ہے۔ آگے چل کر معلوم ہو گا کہ اس کو فقہ کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق ہے جس حد تک کہ اخلاقیات کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے قانون کے اصول سے بحث کرتی ہے جس کے متعلق عقل یہ سمجھتی ہے کہ یہ فطری اور عمومی طور پر صحیح ہیں اور اسی وجہ سے اپنے آپ کو عدالتی سزا کے ذریعے سے نافذ کرنے میں انسانی واضع قانون جماعتوں کے رہن سمت نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قسم کے فقہی اصول کلیتہً تو اخلاقی قانون نہیں ہیں مگر اس میں شک نہیں کہ اس مشترکہ حصہ میں اس لئے اخلاقیات اور اصول قانون میں نہایت ہی قریبی تعلق ہے۔ ہم اخلاقیات کے اس جدید نظریے کا ذکر دُبالا نظریہ سے مقابلہ کر سکتے ہیں جو یونانی فلسفہ کا عام نظریہ تھا۔ اس قدیم نظریے سے اس جدید نظریے میں تو تغیر ہوا ہے وہ زیادہ تر تو عیسویت کے اثر سے ہوا ہے۔ لیکن ایک حد تک اس کا روحی اصول قانون بھی ذمہ دار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معبودوں کے غیر مرقوم اور ناقابل خطا قانون کا خیال یونان قدیم کے اخلاقی فلسفہ میں مفقود نہ تھا۔ بائیں ہمہ قدیم اخلاقی فلسفوں میں تصور قانون کو ایک اصلی و اساسی تصور کی حیثیت سے نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ اس مفروضہ پر مبنی ہیں کہ انسان کو صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے بہترین خیر و فلاح کی اسی دنیوی زندگی میں تلاش و جستجو کرنی چاہئے۔ اس لئے جس قانون کا وہ اتباع کرتا ہے اس کو اس خیر کے اصول کا وسیلہ ثابت کرنا چاہئے یا ان جزئی اشکال کو پیش کرنا چاہئے جن میں اس قانون کے اتباع سے خیر برتر حاصل ہو چکی ہے۔ اس لحاظ سے جو تغیر عیسویت نے پیدا کیا ہے اگر ہم اس کے اثرات کو عام بنی نوع انسان پر دیکھیں تو بیعت اشکال زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس کے اثر کا ان لوگوں میں مطالعہ کریں جن کے قلوب میں اس کی روح نے سب سے زیادہ اثر کیا ہے۔ کیونکہ سچا عیسائی ولی زمین پر بھی غیر عیسائی فلسفی کی طرح سے یہی زندگی بسر کرتا تھا جس کو وہ اور تمام طرق زندگی پر ترجیح دیتا تھا اور افلاطونی فلسفی کی طرح سے یہ زندگی ایسی تھی جس کے اندر غلی خوی اصل جو ہر نہیں بلکہ اصل جو ہر کا حصہ

ایک خارجی اخبار تھی۔ لیکن عیسائی ولی کے لئے بھی یہ دنیاوی زندگی اس رحمت کا جس کی اس کو امید ہے ایک ناقص پیش خیمہ اور بے ذائقہ تہید ہوتی ہے۔ معمولی عیسائیوں کے خیال میں بھی انسان کی اصلی سعادت محض اخلاقیاتی محسوس سے ماورئے ہو کر مسرتِ اخروی کے نور میں کا فور ہو جاتی ہے، جو خدائے تعالیٰ با فوق الفطرت طریق سے اپنے قوانین کے اتباع کے صلہ میں عطا فرماتا ہے، بلکہ عام عیسائیوں کے نزدیک اخلاقی قانون انسانی قوانین سے اور بھی زیادہ مشابہ ہے کیونکہ اس کے بھی عقوبتی دفعات موجود ہیں۔ مذہبِ عیسوی کے ہر زمانے میں جہنم کی تکالیف کا خوف لوگوں کو برائی سے باز رکھنے میں لذاتِ بہشت کی نسبت کو زیادہ قوی محرک ثابت ہوا ہے ہر حال ان دونوں خیالات کے بموجب انسان کا اصلی عیش یا اس کی اصلی مصیبت ایسی شے بن گئی جس کا تحمل ہو سکتا تھا اور جس کو موثر طریق پر بیان کیا جاسکتا تھا لیکن جس کا منعین طور پر علم نہیں ہو سکتا نہ جس کی علمی طور پر تحقیق ہو سکتی ہے۔ پس موضوع اخلاقیات کی ایک بار پھر یہ تعریف کی گئی کہ یہ ایک اخلاقی قانون ہے جو ایسے اصول کے مجموعے پر مشتمل ہے جو قطعی طور پر تجویز کر دیئے گئے ہیں جن سے کر دار انسانی میں کامل رہبری و رہنمائی ہوتی ہے اگرچہ ان کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہو سکتا کہ ان کے اندر خیر یا سعادت انسانی کا حامل بیان موجود ہے۔

(د) اخلاقیات اور کلیسا کی تاریخ کے اولین عہد میں یہ خیال تھا کہ اصول اخلاقی اصول قانون اگر سب نہیں تو زیادہ تر متعین ہیں، اور یہ عقل کے ذریعہ سے نہیں بلکہ وحی و اہام کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔

اس لئے علمائے دین کا قدرتی طور پر یہ فرض ہوا کہ اس آسمانی قانون کی شرح کریں اور خلقت سے اس کا اتباع کرائیں۔ لیکن جب اہل مدرسہ نے اخلاقیات پر زیادہ فلسفیانہ انداز میں بحث کرنی شروع کی تو قانون میں دو عنصر ایک ساتھ نظر آنے لگے۔ ان میں ایک تو تین طور پر مذہبِ عیسوی کا عنصر تھا اور دوسرا وہ جو عقل کے ذریعے سے عالم وجود میں آیا تھا اور

جس کا اتباع تمام انسانوں پر ملحدہ قانون سے علیحدہ واجب تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں جب رومی قانون کے مطالعہ کا احیاء ہوا تو اس دوسرے عنصر کے متعلق ایک صحیح نظریہ اصول قانون کی ترقی سے فراہم ہوتا ہوا معلوم ہوا۔ روم میں اصول قانون کے متعلق بعد میں جو تصانیف ہوئی ہیں اس میں قانون فطرت کا تصور بہت نمایاں ہو گیا تھا۔ یہ تصور نہایت آسانی کے ساتھ اخلاقیات کے اس عنصر کا حامی و مؤید بن گیا جو الہام و وحی سے علیحدہ تھا۔ یہ سچ ہے کہ قانون فطرت جس سے وہ لوگ گفتگو کرتے تھے جو قانون کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے اس کا تعلق عام طور پر کردار صائب سے نہ تھا بلکہ صرف ایسے افعال صائب (یا احترامات) سے تھا جو دوسروں کے حق بجانب دعووں کو پورا کرنے کے لئے فوری ہوتے ہیں اس لئے اس کو اخلاقی قانون کے ایک جزو سے زیادہ نہیں کہہ سکتے تھے لیکن یہ جزو اس قدر اہم ہے کہ جس امتیاز کا ابھی ذکر کر چکے ہیں اس کو قرون وسطیٰ اور عصر جدید کے فلاسفہ نے اکثر نظر انداز کیا یا اس کو شخص ایک ذیلی شے سمجھا۔ قانون فطرت کے تصور کو عام اخلاق کے مطابق سمجھا گیا اور یہ کہا گیا کہ جس حد تک اس کا وقوف عقل سے ہو سکتا ہے اور یہ خارجی کردار کا انتظام کرتا ہے اس حد تک اس کو عام اخلاق کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔

اخلاق کے اس قانونی نقطہ نظر کے سلسلہ ہی میں اخلاقی قوت کی اصل کے متعلق بحث ہوتی ہے اور اس نے جدید اخلاقیات میں ایک ممتاز و نمایاں جگہ حاصل کر لی ہے جب تک اس اصول کو جو انسان کے اندر حکومت کرتا ہے یا جس کو حکومت کرنی چاہئے مع اس کے اصل اسباب و شرائط کے محض ایسی قوت سمجھا جاتا ہے جس پر اپنی حقیقی و اصلی خیر کو معلوم کرتے ہیں، اس وقت تک اس امر کی تحقیق کہ یہ قوت کیونکر عالم وجود میں آتی ہے اور اس کا آغاز کیونکر ہوا اسی طرح سے چھابہت نہیں رکھتی جس طرح عالم ہندسہ کیلئے



علاکتی ملکاً فی معلوم کرنے کی قوت کی اصل کی تحقیق کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ لیکن جب اخلاقی قوت کو ضمیر خیال کیا جاتا ہے یعنی جب اس کو ایسی قوت سمجھا جاتا ہے، جس کو ان اصولوں کا علم ہوتا ہے جن پر عمل کرنا انسان کے لئے بالکل واجب ہوتا ہے، اب اس کو اس سے بظاہر نفع ہو یا نقصان یا اس کو ایک مقصد کا مرتبہ دیا جاتا ہے جو انسان کے اندر ایسے احکام و قوانین وضع کرتا ہے جس کی اس کو بچوں و چرا اطاعت کرنی چاہئے تو ظاہر ہے کہ اس کے دعویٰ کی واجبیّت کے متعلق اچھی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اور یہ سمجھنا بھی دشوار نہیں ہے کہ اس دعویٰ کی واجبیّت اس قوت کی اصلیت پر کیونکر مبنی خیال کی جاتی ہے۔ یعنی اس کے اس تقدیر کے ایک جزو ہونے پر کیوں مبنی سمجھا جاتا ہے جس کے مطابق فطرت انسانی کو دراصل پیدا کیا گیا ہے۔ اسی لئے بچوں و حیوانوں تک کے اخلاقی شرائط کے متعلق تحقیقات کی جاتی ہے اور روح کے نشو و نما اور ارتقا کے کم و بیش قیامی نظریات کو جدید اخلاقیات کا لازمی جزو سمجھا جاتا ہے۔

**اختیار** | اسی طرح اخلاقیات کے قانونی منتقل ہی کی بنا پر جزو اختیار کی بحث نے اس قدر اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایک سیدھے سادھے آدمی کو قدرتی طور پر اس امر کی خواہش نہیں ہوتی کہ آیا میں اپنی خیر و فلاح کی تلاش کرنے میں با اختیار ہوں یا نہیں۔ صرف اس کو یہ جاننا ضروری ہوتا ہے کہ یہ کس شے میں ہے؟ اور آیا یہ اس عمل ارادی سے حاصل بھی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ لیکن جب اس کے کردار کا ایسے قانون کے ذریعے سے مقابلہ کیا جاتا ہے جس کی خلاف ورزی کی سزا ملتی ہے تو اس وقت اس سوال پر غور کرنا لازمی و ضروری ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس قانون کی تعمیل بھی کر سکتا تھا جس کے متعلق اس پر حکم لگایا جاتا ہے اگر وہ اس کی تعمیل نہ کر سکتا تھا تو اس کو سزا دینا قریباً نہ ہو گا۔

موضوع اخلاقیات کا خلاصہ حاصل یہ ہے کہ موضوع اخلاقیات کو اگر پوری طرح سے

سمجھا جائے (۱) اس میں انفرادی طور پر انسان کی خیر یا سعادت کے اجراء سے متعلق  
اور اس کی شرائط سے گفتگو ہوتی ہے اور اس کی زیادہ تر یہ صورت ہوتی ہے  
کہ (۲) فضیلت یا (ج) لذت کی عام نوعیت اور خاص اقسام سے بحث  
ہوتی ہو اور یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ان مقاصد کے حاصل کرنے کے کون سے  
ذریعے ہیں۔ (۳) فریضہ یا اخلاقی قانون جس حد تک کہ یہ فضیلت سے ہمہ تن  
کے اصولوں اور نہایت ہی اہم جزئیات کی تحقیق کی جائے (۴) اس قوت کی اہمیت  
اور اہلیت کے متعلق کسی قسم کی تحقیق ہونی چاہئے جس سے فریضہ کو تسلیم  
کیا جاتا ہے اور یہ دیکھا جائے کہ عقل افعال انسانی میں کس حد تک کام  
کرتی ہے اور اس کا مختلف قسم کی خواہشوں اور نفرتوں سے کیا تعلق ہے  
(۴) انسان کے با اختیار ہونے کے تک متعلق کچھ غور کیا جائے۔  
جس حد تک کہ عام خیر میں انسانی خیر کو بھی شامل یا اس کے  
مامل سمجھا جاتا ہے یا جس حد تک کہ اخلاق کو خدا کا مقرر کردہ  
قانون خیال کیا جاتا ہے۔ جس حد تک فرد کی عافیت وہ  
سعادت اپنی معاشرت کی عافیت کے ساتھ وابستہ ہوتی  
ہے اس حد تک اخلاقیات کا تعلق سیاسیات  
سے ہے۔ اصول قانون کو اگر سیاسیات سے علیحدہ کر کے  
دیکھا جائے تو اخلاقیات سے اس کا تعلق بھی ہے کیونکہ اخلاق کو بعض  
اوقات قانون فطرت کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔ اور آخر میں اخلاقیات کی  
ہر شاخ کا تعلق کم از کم جزوی طور پر نفسیات سے ضرور ہے۔ اخلاقی قوت  
اور مسئلہ اختیار کے متعلق جتنی بحثیں ہوئی ہیں وہ تو قطعاً نفسیاتی ہیں۔ مسئلہ  
اختیار اور نفسیات سے صرف اس صورت میں علیحدہ کیا جاسکتا ہے کہ نفسیات  
مابعد الطبیعیات میں امتیاز کیا جائے اور نفسیات کو محض تجربی علم قرار دیکر  
اس بحث کو محض مابعد الطبیعیات سے متعلق کر دیا جائے۔  
اب ہم نظریہ اخلاق یورپ کی تاریخ کا ابتدا سے لیکر زمانہ حال تک  
مطالعہ کرتے ہیں۔ آخری حصے میں ہم اپنی توجہ کو صرف ان طرق فکر تک محدود

رکھیں گے جن کا نشو و نما انگلستان میں ہوا ہے -  
 اس ذیل میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اخلاقی  
 عام طور پر اخلاقیاتی کے مرادف استعمال ہوتا ہے اور میں اس کتاب میں  
 اخلاقی و اخلاقیاتی کو مرادف معنی میں استعمال کروں گا -

---

# باب

## یونانی و یونانی رومی فلسفہ

(۱) فلسفہ ما قبل سقراط | فلسفہ یونان یعنی فلسفہ یورپ کا بھی یورپی تمدن کے دیگر عناصر کی طرح سے کوئی اچانک آغاز نہیں ہو جاتا۔ کروار کے متعلق سادہ اور غیر مربوط حکیمانہ اقوال جن کے اندر اخلاقی غور و فکر مضمر معلوم ہوتا ہے پہلے اپنے آپ کو ساتویں اور چھٹی صدی قبل مسیح (Greece) گنوں گے شاعری کے اندر ظاہر کرتے ہیں، اور یونانی علم ادب کا نہایت ہی اہم جزو ہیں۔ یونانی تمدن کے ارتقا میں ان کی اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ چھٹی صدی قبل مسیح کے سات حکیموں کا تذکرہ برابر ہوتا چلا آتا ہے۔ اور فلسفہ اخلاق پر ان کا اثر اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ فلاطون و ارسطو ان حکیموں اور شاعروں کے اقوال و تعریفات کا حوالہ دیتے ہیں۔ مگر اس قسم کے اقوال اخلاقی فلسفہ سے ہنوز بہت دور ہیں۔ کیونکہ اگرچہ طالیس (سولہ ق م) سے پہلا طبیعی فلسفی بھی ہے، جو ان حکما میں سے ایک ہے، یونان کا سب سے پہلا طبیعی فلسفی بھی ہے، مگر ہمارے پاس یہ فرض کر لینے کے لئے کوئی نیا دہ نہیں ہے کہ اس کی حکمت عملی

کوئی فلسفیانہ نوعیت بھی رکھتی تھی۔ سقراط اور طالیس کے امین جو زمانہ ہے۔ اس میں فلسفہ یونان کی یہ عام خصوصیت تھی، کہ اخلاقی مسائل پر نہیں۔ بلکہ طبیعی و مابعد طبیعی مسائل پر فلاسفہ اپنی ذہانت صرف کرتے تھے۔ اس طرح سے سقراط سے پہلے ارباب فکر میں سے (اگر ہم سونسطائیہ کو چھوڑ دیں) تو صرف تین فلسفی رہ جاتے ہیں جن کی اخلاقیاتی تعلیم ہماری توجہ کی طالب ہوتی ہے۔ یہ تین فیثاغورث ہرقلیطوس اور دیماقریطوس ہیں۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک سقراط سے بعد کے فلسفہ کے ایک ایک نہایت اہم جزو کا پیش رو ہے۔

**فیثاغورث** ان میں سے پہلا فیثاغورث ہے۔ اگر ہم کو اس کی تصانیف کے خاکے کا بھی کسی حد تک یقین کے ساتھ پتہ لگ سکتا، تو غالباً اس کا مطالعہ سب سے زیادہ دلچسپ ہوتا۔ لیکن اس کی

تاریخ پر افسانوں کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس کے متعلق سب سے زیادہ باوثوق شہادت جو ملی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ وہ کوئی اخلاقی فلسفی نہ تھا، بلکہ ایک مذہبی برادری کا بانی تھا جس کے اخلاقی اور مذہبی دونوں مقصد تھے اور اس کی بنیاد تنازع اور وحشیانہ تھی۔ اس کے اعتدال، شجاعت دوستوں کے ساتھ خلوص، قانون اور حکومت کی فراہم برادری کے نصاب اور روزانہ احتساب نفس کی تاکید (نیز اس کے پرہیزگاری کے اصول اور ان کی سخت پابندی) میں انسانوں کی زندگی خدا کے مشابہ بنانے کی ایسی کوشش نظر آتی ہے جو اپنے خلوص و جدت کے اعتبار سے نہایت ہی ممتاز ہے۔ مگر یہ اصول فلسفیانہ انداز میں پیش نہ کئے گئے تھے بلکہ اعتقادی اور الہامی انداز میں بیان ہوئے تھے اب یہ معقول ہوں یا غیر معقول بہر حال ان کو اس کے معتقدین نے قطعی طور پر غیر فلسفیانہ احترام کے ساتھ اپنے استاد اور اس کے مقولوں کو قبول کیا تھا۔ مگر فیثاغورث کی تعلیم کا جس قدر حصہ ہم تک پہنچا ہے اس میں ایک حقیقی فلسفیانہ عنصر کا بھی پتہ چلتا ہے۔ مثلاً فیثاغورث کا یہ دعویٰ کہ عدالت کی اصل روح (بحیثیت مساوی مکافات کے تعقل کے) مربع عدد

اس امر کی ایک سنجیدہ کوشش ہے کہ کائنات کے ریاضیاتی نقطہ نظر کو جو فیثاغورثیت کی خاص خصوصیت تھا، کردار کے حلقہ تک وسعت دی جائے۔ مربع پن کا تصور بلاشبہ عمل کی ہر نسبت سے جزاء و منزاء کی اس صحیح تقسیم کو ظاہر کرتا ہے جو عدالت مکافات کا اصل جوہر ہے۔ اسی طرح ان کے یہ دو گنا کہ فضیلت و محنت توازن ہیں اور دوستی توازی مساوات ہے، اور فیثاغورثیہ کا خیر کو وحدت، حد، استواری وغیرہ کے زمرے میں اور شمر کو اس کے مخالف اوصاف کے زمرے شمار کرنے میں، ہم کو کم از کم فلاطون کے اس خیال کی اصل نظر آتی ہے، کہ خوبی کردار انسان میں ہو یا فطرت کی کار فرمائیوں اور ہنر کی صنعت گریوں میں ہو، بہر حال اس کا انحصار نتیجہ نیک کے عناصر کے بعض کی علاقہ پر مبنی ہوتا ہے، جن کا تناسب اس طرح سے ہوتا ہے کہ زیادتی و کمی دونوں سے بری ہوتے ہیں۔ اگر فیثاغورث میں کچھ خصوصیات فلاحیت فلیطوس اور مشرق کی پائی جاتی ہیں، تو ہر فلیطوس کو رواقیت کا متقدم شائنہ کہ قہم کہہ سکتے ہیں۔ گو ہر فلیطوس کی نسبت ہم کو یہ فرض کرنے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اس کے ”تاریک“ فلسفہ میں اخلاقی عنصر کسی باقاعدہ اور مکمل اخلاقی فلسفہ کی صورت میں تھا۔ مگر جب وہ لوگوں کو خدائی قانون کے ماننے کا حکم دیتا ہے ”جس سے کہ انسانی توازن کو استواری و بقا حاصل ہے“ جو عدالت ہے جس کے آسمان تک تابع ہیں“ یا جب وہ لوگوں کو عقل کی راہ پر مضبوطی سے قائم رہنے کی تلقین کرتا ہے جو سب انسانوں کے اندر مشترک ہے“ اگرچہ ان میں سے اکثر جو اس کے دھوکوں میں آجاتے ہیں، اور اپنی مسرت کو نہایت ہی ادنیٰ اشتہاؤں کی تشفی سمجھنے لگے ہیں، یا جب وہ ان سے کہتا ہے کہ ”حکمت اس میں ہے کہ انسان فہم و فطرت کے مطابق عمل کرے“ تو خارجی قانون کے اس غیر مشروط احترام میں ایک رواقی کیفیت نظر آتی ہے جس کو عقلی فطری الہی تین پہلوؤں سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے ہمارے اس عالم کشمش و کارزار کے متعلق رجائیانہ خیال کہ یہ خدا کے نزدیک سب کا سب اچھا بہتر اور

یعنی بر عدل ہے کیونکہ بظاہر جو کچھ ظلم و بے انصافی ہم کو اس میں نظر آتی ہے۔ وہ صرف فہم انسانی کی نسبت سے ہے، ہم کو رواقیہ کے اس ثبوت کا مقدمہ نظر آتا ہے، جو عالم کے عمل ہونے کے متعلق انہوں نے دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ظہیر نے اپنی روح کا اس آسمانی یا کئی نظریہ اشیاء کے آگے سر تسلیم خم کر کے، وہ طمانیت حاصل کی تھی جس کو وہ برترین خیر سمجھتا تھا۔ متاخرین رواقیہ بھی قدرت کے فیصلوں کے آگے نجوشی سر تسلیم خم کرنے میں اسی قسم کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

دیاقریطوس کے فلسفہ کو ابیقریہ کے فلسفے سے تقریباً وہی اثر ملتا ہے جو ہرقلیطوس کے فلسفہ کو رواقیہ کے فلسفے سے ملتا ہے۔ اس کو عموماً اور غالباً صحیح طور پر متقدمین سقراط میں شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے فلسفے سے سقراط کی تعلیم کا مطلق کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا جس سے کہ یونان کے اخلاقی فلسفے کے تمام بڑے مذاہب کا آغاز ہوتا ہے۔ مگر تاریخی اعتبار سے دیاقریطوس سقراط کا ایک نوجوان معاصر ہے اس کے فلسفہ الی تو رہے کا پیشرو ہونا شعبہ طبیعیات میں زیادہ نمایاں ہے۔ اس میں وہ ملاشبہ ابیقریہ کو اس کے فلسفے کا پیشرو قرار کرتا ہے۔ مگر شعبہ اخلاقیات میں اس قدر نمایاں نہیں ہے جیسا کہ اس کی اخلاقی تصانیف کے بعض حصوں میں جو ہم تک پہنچے ہیں ان سے ابیقریہ رجحان مشرّع ہوتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے کلمے الفاظ میں اس امر کا دعویٰ کیا کہ لذت یا خوشی سب سے اصلی اور برترین خیر ہے۔ اور اس کا اس کو ذہن کی ایک غیر منتشر و غیر پریشان حالت کے مطابق کہنا اور اس امر پر زور دینا کہ خواہشوں کو قابو میں رکھنا اور ان کو اعتدال کے ساتھ پورا کرنا، سب سے بڑی لذت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس کا لذات روح کو لذات جسم پر ترجیح دینا، اور حکمت و بصیرت کو اس بناء پر خاص طور پر اہم قرار دینا، کہ یہ انسان کو ان خوفوں سے نجات دلاتی ہے، جو اس کو موت اور بعد موت کی حالت کے متعلق ہوتے ہیں ان سب باتوں سے ابیقریہ فلسفہ کی مطابقت ظاہر ہوتی ہے۔ مگر دیاقریطوس کی تعلیم کے بیشتر حصہ سے (جس حد کہ ہم اس کے متعلق محض ان ٹکڑوں سے رائے قائم کر سکتے ہیں جو ہم تک

ہنچے ہیں) وہ بے قاعدگی شکی ہے جو سقراط سے پہلے کے فلسفہ کی خصوصیت ہے، اور اس کے بہت سے مقولے (مثلاً جیسے یہ ہے کہ وہ علم کا شکار ہونا ظلم کرنے سے بھی بدتر ہے، یا یہ کہ صرف برائی برائی برا نہیں بلکہ برائی کی خواہش کرنا بھی برا ہے) بلند پایہ اخلاقی عذوفت کے سادہ منظر معلوم ہوتے ہیں جن کو اس نے اپنے خیر اصلی کے خیال سے تطبیق نہیں دی ہے۔ چیشیت مجموعی ہم کہہ سکتے ہیں کہ دیماقریطوس کی اخلاقی تصانیف کا جو کچھ حصہ بھی اس وقت تک باقی رہ گیا ہے وہ اس امر کا قیاس کر دینے کے لئے کافی ہے، کہ اخلاقیات میں فلسفہ یونان کا رخ سقراط کے بغیر کس جانب کو ہوتا۔ لیکن ان کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مصنف ان شرائط کا محض ابتدائی فہم رکھتا تھا جن کا پورا ہونا کسی اخلاقی تعلیم کو علمی و حکمی کہنے سے پہلے ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی فلسفے کا نظام اس وقت تک پوری طرح سے نہیں ہو سکتا، جب تک کہ بنی نوع انسان کی عام اخلاقی آراء کے ابہام و تناقض کی طرف توجہ نہ کی جائے۔ اس سے پہلے اگرچہ فلسفی عوام کے خیالات و عقائد کو کتنی ہی نفرت کی نظر کیوں نہ دیکھتا ہو مگر اس کے اخلاقی مشوروں میں بھی ان نقائص کا کم و بیش ہونا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے ضرورت اس امر کی تھی کہ اعلیٰ درجہ کی فلسفیانہ ذہانت مروجہ مسائل پر صرف ہو۔ سب سے پہلے ہم کو سقراط کے اندر یہ نظر آتا ہے کہ اس کو کردار کی تحقیق سے غایت درجہ دلچسپی ہے اور وہ علم کا بھی بجد اور حقیقی شوق رکھتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس طبعی و مابعد الطبعی تحقیق سے سخت نفرت کرتا ہے جن کی طرف اس کے متقدمین متوجہ تھے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ وہ ان کے نظریات کے نتائج سے قطعاً مطمئن نہ تھا۔ دوسرے اس کے نزدیک کائنات طبعی سے بھید کو پہنچنا انسان کے امکان سے خارج تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ان فلاسفہ کے نظریات استدلال بیہودہ اور باہم اس قدر متناقض ہوئے ہیں کہ ”ان کی مثال بالکل ایسی ہے کہ گویا چند دیوانے آپس میں بحث و مباحثہ کر رہے ہوں“۔ اپنے متقدم فلاسفہ کا ایسا ہی انکار گویو رجیاس کی عام اریتاہیت میں نظر آتا ہے جس نے صاف طور پر



کہ دیا تھا فلاسفہ اشیاء کی جس ماہیت اصلی کی تحقیق کرتے ہیں و حقیقت اس کا وجود ہی نہیں ہے، یا کم از کم اس کا علم نہیں ہو سکتا، یا اگر علم بھی ہو سکتا ہے تو وہ بیان میں نہیں آسکتی۔ نیز پرموٹاگورس کے اس مشہور دعوے سے کہ کیا شے ہے اور کیا نہیں ہے اس کا معیار ہم انسانی ہے، ”بھی اس روش کا پتہ چلتا ہے مگر سقراط کے اس خیال کو اس کے بے کوٹ مذہبی پابندی سے بھی بہت مدد ملتی ہے کیونکہ اس کی بنا پر وہ اور بھی ایسی چیزوں کے متعلق علم حاصل کرنے کی کوشش سے باز رہتا ہے جن کے علم کو معبودوں نے مقرر اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا اس کے برعکس انسانی افعال کی تنظیم کو سوائے ان مواقع کے جب کوئی خاص ہی قسم کی وقت درپیش ہو جس وقت کہ لشکروں یا مائتوں سے مدد لی جاسکتی ہے۔ انھوں نے انسانی عقل کے لئے چھوڑ دیا تھا، اس لئے سقراط نے اس پر اپنی مساعی کو صرف کیا ہے۔

(۲) سوفسطائیہ مگر سقراط سب سے پہلا شخص ہیں جس کو کردارنیک کے ارتقاء پر توجہ تھی۔ متعلق ایک معقول نظریہ کی تلاش کا خیال آیا ہو، اگرچہ اس کے لئے ضروری علم کا تعقل قطعاً سقراط ہی کا ہے۔

آزاد ترین فلسفی کے فکر کا باعث بھی خود اس کا عہد ہوتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ ہم سقراط کی تعلیم کو اس کے عہد کے ان پیشہ ور معلموں کی تعلیم سے جدا نہیں کر سکتے جو فن کردار میں تعلیم دیتے تھے۔ اس زمانے میں اس قسم کے معلموں کی یونان میں ایک جماعت تھی، جن کو مجموعی طور پر سوفسطائیہ کہتے تھے فضیلت یا انسانی کمال کے ان پیشہ ور معلموں میں سے جن کے لئے یہ نام مستعمل ہے سب سے ذہین اور موثر پرموٹاگورس ساکن ایڈیرا معلوم ہوتا ہے، جس کی فلسفیانہ تعلیم کی طرف میں اوپر اشارہ کر آیا ہوں۔ اور بہت ممکن ہے کہ ابتدائی تقریروں کے ذریعہ سے فضیلت کی تعلیم کا رواج اسی آزاد فلسفی کی بدولت ہوا ہو، جو ممکن ہے کہ معاملات انسانی کی طرف سقراط کی طرح سے مروجہ فلسفہ سے غریب بننے کی بنا پر رجوع ہو گیا ہو۔ مگر اس طرح کردار کی تعلیم پرموٹاگورس پر ویکس ہیانس اور دیگر سوفسطائیہ دیتے تھے وہ کسی فلسفی نظام پر مبنی نہ تھی، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ اس قدر عامیانا تھی کہ اس کو کچھ زیادہ فلسفیانہ اہمیت

نہیں دی جاسکتی اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس میں دنیا میں ترقی کرنے، اور رہنے کی فن کے ساتھ معاملات عامہ کے انصرام کا فن ملا ہوا تھا، اور اس میں مختلف فضائل کی تشریح کر کے نیکی اور فضیلت کی راہ اختیار کرنے کے لئے عقلی دلائل پر بحث کی جاتی تھی، اور یہ ثابت کیا جاتا تھا، کہ لذت کے حاصل کرنے اور الم سے بچنے کا یہی سب سے بہتر ذریعہ ہے۔ آخر الذکر تعلیم کی بہترین مثال جو ہم تک پہنچی ہے، وہ ہرقل کی پسند کا افسانہ ہے جو پراڈیکس سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن سوسفٹائیہ کی تعلیم کتنی ہی عامیہ نہ کیوں نہ رہی ہو مگر یہ عام حقیقت کا کافی طور پر نمایاں ہے کہ ایک نئی معاشری ضرورت کے پورا کرنے کے لئے ایک نیا پیشہ عالم وجود میں آ گیا ہے۔ اس نام کی جدت اور اس معاشری اثر کو سمجھنے کے لئے جو اس کی بنا پر پیدا ہوا ہم کو ایک ایسی معاشرہ کا تعقل کر لینا کافی ہے جو علمی ذوق و شوق سے لبریز ہے، اور جس میں ایسی جمالیاتی حیثیت پائی جاتی ہے جو مروجہ فنون کے ایسے نمونوں سے پیدا ہوئی تھی جن پر دنیا آج تک حیرت کرتی چلی آتی ہے۔ مگر جس میں یہ سب کچھ بلا کسی سرکاری یا مقررہ تعلیم اخلاق کی بنا پر ہوا تھا۔ یہ الفاظ دیگر یہ ایسی معاشرت تھی جس میں ہومر کو کتب آسمانی کی منزلت حاصل تھی۔ اب ظاہر ہے کہ ہومر کو کے یہاں احکام عشرہ کی سی کوئی شے نہیں ہے۔ مگر اس میں مختلف قسم کے انسانی فضائل و نقائص کے کم و بیش موثر تصور فطر آتے ہیں یعنی اس میں کردار و سیرت کے ایسے اوصاف نظر آتے ہیں کہ جو لوگ ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں وہ ان پر نہایت شدت کے ساتھ پسندیدگی یا نفرت کا اظہار کرتے ہیں۔ ہومر کے بعد سے یونان کی شہری ریاستوں میں جس طاقتور اور مجتمع معاشرہ زندگی نے نشوونما پایا اور جس کا مسیح سے پانچ سو برس پہلے ایتھنز میں خاص طور پر زور تھا، اس میں تحسین و مذمت جو اس قسم کے اوصاف پر کی جاتی ہے اس کے کامل اظہار اور لطیف امتیاز ہونے ضروری تھے۔ کمال انسانی کی جنس میں فضائل یا اخلاقی کمالات سب سے زیادہ نمایاں ہوں گے اگرچہ ان کو ہنوز علمی کمالات فطری مواہب اور معاشری آداب سے علیحدہ نہیں کیا گیا تھا۔ اور کسی مہذب یونانی کیسی ایسے شخص کو جو منصف مزاج اور شریف کہلائے کا مستحق ہو (اس امر کے

متعلق شک نہیں ہو سکتا کہ اخلاقی برتری و کمال کی مختلف انواع، ایسی صفات ہیں جس کی انسان کو خواہش کرنی چاہئے۔ یعنی یہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں انسان کو حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ ممکن ہے کہ اس کے ذہن میں پسندیدہ و عمدہ اشیاء کے مرتبہ و منزلت کا کوئی میسر و متعین تصور نہ ہو۔ ممکن ہے کہ نیک عمل اور لذت و دولت اور ثروت کے حصول میں جو بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے اس سے وہ کم و بیش پریشان ہو۔ اس کو ممکن ہے کہ اس کے متعلق شک ہو کہ گوئی کی اور فضیلت قلبی طور پر پسندیدہ و عمدہ ہوتی ہے، مگر کس حد تک اس کے لئے دیگر عمدہ و پسندیدہ چیزوں کو قربان کیا جاسکتا ہے، تاہم اس قسم کے شکوک صرف کبھی کبھی معدودے چند اشخاص کو ہو سکتے ہیں۔ مالی الذہن دیکھنے والوں کی نظر میں اگر نیکی ایسی خواہش کے اوپر فتح پائے جو انسان کو اس کی طرف ہٹا کر دوسری چیزوں کی طرف لے جانا چاہتی ہو اس کا حسن اور بھی بڑھ جائے گا۔ اس طرح سے ایتھنز کے ایک معمولی تعلیم یافتہ کو اس امر کے متعلق اتنا ہی یقین ہو گا کہ اس کے لئے نیک بننا پسندیدہ و عمدہ ہے جس قدر کہ اس کو اس امر کا یقین ہو گا کہ میرے لئے عمدہ و نیک و مستحقین اور دوستانہ ہونا اچھی بات ہے۔

اس لئے جب پروٹاگورس یا کوئی اور سوفسطائی کردار کے متعلق نیکی یا فضیلت تعلیم دینے کے لئے نہجہ آتا ہے، تو وہ اپنے سامعین میں یہ نہیں پاتا کہ وہ فضیلت اور ذاتی منفعت کو قطعاً علیحدہ اور مختلف سمجھتے ہوں۔ وہ یہی سمجھتے ہیں کہ جب وہ یہ دکھانے کا مدعی ہے کہ ”کیونکہ بطریق احسن زندگی گزارا جائے اور اپنے معاملات کا انتظام کیا جائے“ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہم کو فضیلت اور ذاتی منفعت دونوں پہلوؤں سے زندگی گزارنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ مگر یہ سوال ہو سکتا ہے اس قسم کی رہبری کی ضرورت و منفعت کیونکر اس طرح سے عام طور پر مسلم ہو گئی جیسا کہ سوفسطائیہ کی کامیابی سے ظاہر ہوتا ہے۔ یونانی صدیوں کے تحسین و مذمت کی تقسیم میں بلا تکلف اپنے اخلاقی تصورات استعمال کرتے آئے ہوں گے۔ اور لوگوں کو اپنی فضیلت کی راہ پر چلنے میں جو عام طور پر ناکامیابی ہوتی ہے اس کو انھوں نے اپنے علم کے نقص کے علاوہ بھی کسی اور سبب سے

منسوب کیا ہوگا) تو پھر ان کو یہ کیونکر یقین آ گیا کہ نیک کرداری ایسی شے ہے جس کو تقریروں کے ذریعہ سے سکھ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب کچھ تو وہی زندگی کے اخلاقی اور اجتماعی پہلو کا امتزاج ہے جس کا ابھی اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اسی کی بدولت ان فضائل میں سو فسطائیہ بذریعہ تعلیم جن کے پیدا کر دینے کے مدعی تھے۔ اور دیگر اکتسابات میں جو زندگی کو استوار اور خوش گوار بناتے ہیں کوئی واضح امتیاز نہیں کیا گیا تھا۔ اس زمانے میں بھی جیسا کہ جدید زمانوں میں ہوا ہے، اکثر لوگ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ہم کو عدالت و عفت کا کافی طور پر علم ہے مگر ان کو اس امر کا اتنا یقین نہیں ہوتا کہ ان کو عام زندگی کو بہتر بنانے کا بھی ہنر آتا ہے۔ علاوہ برین ہکو اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ ان زمانہ میں یونان کی شہری حکومتوں کے آزاد اور فارغ البال شخص کے لئے زندگی کے عام یا شہری پہلو کی بھی بہت اہمیت تھی۔ فن کردار جو اس کو سکھایا جاتا تھا، اس کے معنی بڑی حد تک سیاسی زندگی کے فن کے تھے۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلاطون کی کتاب پر وٹاگورس میں پر وٹاگورس اپنا کام فضیلت کی تعلیم دینا بتاتا ہے جس میں اجتماعی و انفرادی دونوں طرح کے معاملات کا انتظام داخل ہے۔ اور یہ بات بھی قرین تہما ہے کہ ایک سیدھا سادہ آدمی حکومت کے معاملات میں باقاعدہ حکمی تعلیم و تربیت کو اپنے ذاتی معاملات کی نسبت زیادہ ضروری سمجھے۔

تاہم زندگی کے فن کا عالم وجود میں آتا اور اس کا پیشہ ور مصلوں کا تعلیم دینا ایسا امر ہے جو اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتا جب تک کہ اس کو اس نظر سے نہ دیکھا جائے کہ اس زمانے میں یونانی تمدن کا یہ ایک عام رجحان تھا کہ قدیم طرز تعلیم اور روایتی تربیت پر عملی تربیت کو ترجیح دیتے تھے۔ سو فسطائیہ کے زمانے میں ہم جہر بھی رخ کرتے ہیں ہم کو علم کی نہایت سرگرمی کے ساتھ تلاش معلوم ہوتی ہے اور نیز یہ نظر آتا ہے کہ اسی سرگرمی کے ساتھ اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ زمین کی پیمائش کا طریقہ نہایت سرعت کے ساتھ علمی صورت اختیار کرتا جا رہا ہے۔ مینشن کی ہمیت وقت کے انداز کو باقاعدہ اور صحیح بنا رہی تھی۔ ہیپوڈیمس سیدھی اور چوڑی سڑکوں والے شہر آباد کر کے فن تعمیر میں

انقلاب پیدا کر رہا تھا۔ پرانی وضع کے سپاہی فنون جنگ میں نئے اختراعات واسلحہ کے داخلے سے بڑھاتے تھے۔ نیز فن موسیقی میں بھی ترقیاں ہو رہی تھیں اور اس سے زیادہ نمایاں تغیر تربیت جسمانی میں ہو رہا تھا۔ اس پر اور موسیقی کا پر یونان کی کل معمولی تعلیم مشتمل تھی۔ اگر قوت جسمانی کو آئندہ فطرت اور روزمرہ کی خود بخود ہو جانے والی ورزش پر نہیں چھوڑ سکتے بلکہ اس کو باقاعدہ پیشہ ور معلموں کے اصولوں کے مطابق حاصل کرتے ہیں تو یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ روحانی فضائل کے متعلق بھی ایسا ہی خیال ہونا چاہئے تھا۔ فن خطابت جس کا نشو و نما پانچویں صدی قبل مسیح سلی میں ہوا تھا اس رجحان کی جسکی بابت ہم یہاں غور کر رہے ہیں خاص طور پر ایک نمایاں مثال ہے اور یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ خطیب کا پیشہ عموماً سونسطائی کے پیشہ کے ساتھ ملا ہوتا تھا۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ سنقراط کے زمانے میں جو لوگ سونسطائیہ اور فلاسفہ کے بلند دعاوی کو تسلیم نہ کرتے تھے وہ یہی کہتے کہ یہ لوگ تو ”فن الفاظ“ کی تعلیم دیتے ہیں۔ اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ یہ کیونکر واقع ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب فن کردار کا مطالعہ ہوا تو خطیب جو مسئلہ خیالات اور مروجہ اصول و رسوم پر بحث کرنے میں مشاق ہوتے تھے وہی اس ضرورت کے پورا کرنے کے لئے بڑھے۔ یہ فرض کنیک ہی کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ ایسا کرنے میں دیدہ و دانستہ دھوکہ بازی کا کام لیتے تھے کیونکہ ان کی حالت بالکل ایسی ہی تھی جیسی کہ سیاسی مشیر کی حیثیت ہمارے اخبار نویسوں کی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ لوگ سیاست دان ہونے کے اعتبار سے جو کچھ قدرومنزلت رکھتے ہیں وہ کسی خاص سیاسی فرست و حکمت پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ زود نویسی اور مضمون نگاری کا طفیل ہوتی ہے۔ چنانچہ فلاطون کا پر وانا گورن کہتا ہے کہ سونسطائی جب اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ میں نیکی و فضیلت کی تعلیم دے سکتا ہوں تو وہ صرف اس کام کو ذرا بہتر طریق پر انجام دیتے مدعی ہوتا ہے جس کو کل اشخاص ہر وقت انجام دیتے رہتے ہیں اور اسی طرح سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب ان کو سنقراط کی کسوٹی پر کسا جاتا ہے تو ان میں وہ نقائص ذرا زیادہ نمایاں معلوم ہوتے ہیں جو اس عظیم الشان نکتہ جس کو ہر حکم

نظر آتے تھے۔

**سقراط کا عقیدہ** جو الزام سقراط خصوصیت کے ساتھ سوفسطائیہ، اور عام طور پر اہل بنی نوع پر وارد کرتا ہے اس پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ ایک پہلو سے تو یہ بالکل سادہ اور معمولی معلوم ہوتا ہے

دوسرے پہلو سے یہ علمی طریقہ میں انقلاب کی خبر دیتا ہے اور اس میں بالبعد اقلیبیہ فلسفہ کے مبادی شامل معلوم ہوتے ہیں۔ اس الزام کو اگر سادگی کے ساتھ بیان کیا جائے تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ یہ لوگ عدالت عفت قانون وغیرہ کے متعلق باتیں کرتے ہیں، مگر یہ نہیں بتا سکتے کہ یہ کیا چیزیں ہیں۔ جب ان پر زور دے کر ان کی تشریح کرائی جاتی ہے اور پھر ان کے بیان کو عدالت وغیرہ کی جزئی اشد پر جانچا جائے تو یہ خود اچھے احکام و آراء کے منافی ثابت ہوتا ہے۔ سقراط نے اپنے پیروکاروں میں جو علم کی کمی و بیانت کی وجہ سے ان اطلاعات کے حقیقی معنی سے ناواقفیت تھی یہی جن کو وہ تکمال کرتے ہیں۔ مگر یقیناً سب سے زیادہ نمایاں تھا اور اس کا انکشاف ایک نہایت ہی عظیم الشان فلسفیانہ کامیابی تھی کہ چونکہ وہ مشہور مجاہد جس سے کہ اس نے مخاطب کیا اس لاعلمی کا یقین دلایا تھا اس سے عام تعلقات کی صحیح تعریفیں کرنے کی ضرورت فوراً ظاہر ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان تعریفات کو جزئی اشد کے ساتھ نہایت ہی ہوشیاری سے مقابلہ کر کے متعین کرنا چاہئے۔ اس طرح پر یہ بات ہماری سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اسلوب کے نزدیک سقراط نے جو فلسفہ کی خدمت انجام دی ہے، اس کا بہت بڑا جزو یہ ہے کہ اس نے اس میں استقرائ اور تعریفات کو رواج دیا ہے۔ مگر یہ بیان سقراطی جدیدیات کی سادہ نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ فلسفیانہ ہے اور اس سے اس کے نتیجہ بی نتائج پوری طرح سے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہ امر کہ ان لاف و لائل کے نتائج زیادہ تر غلطی ہوتے تھے، فلاطون کے ان مکالمات سے ظاہر ہے جن میں ہر کسی صنعت کے حقیقی سقراط کی تصویر نظر آتی ہے۔ وہ عظیم المثال و انانی جو ہائے فانی اس سے منسوب کرتا تھا، خود اس کے نزدیک صرف اپنی لاعلمی کے احساس پر مشتمل تھی۔ مگر فلاطون ہی کے مکالمات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سقراط کی تعلیم میں ایک نہایت ہی بین ایجابی عنصر بھی تھا، کیونکہ اگر یہ

بات نہ ہوتی تو زینا فن نے جو یہ دکھایا ہے کہ اس کی تقریر و ن سے سامعین کے علم و عقل میں اضافہ ہوتا تھا اس کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے گی اور نہ اس احترام کی کوئی توجیہ ہو سکے گی جو بعد کے فلسفی مذہب میں سے سب سے زیادہ ادعائی مذہب بھی اس کی نسبت رکھتے تھے۔

سقراط میں ان دو عنصروں کے اجتماع نے بھی مورخین کو سخت حیران کیا ہے۔ اور یقیناً اگر ہم بعض ان نظریات کو جو زینا فن اس سے منسوب کرتا ہے عارضی و سطحی نہ قرار دیں تو ہم کو اس میں فلسفیانہ مطابقت ثابت کرنی مشکل ہو جائے گی۔ تاہم سقراط کے ایمانی مقولوں کو جو اخلاقی فکر کی تاریخ کے لئے سب سے زیادہ اہم ہیں اس کے اقرار لاعلمی کے مطابق کرنا آسان ہی نہیں بلکہ اس سے اس ان شک جرح کے سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے، جو وہ عوام کی رائے پر کیا کرتا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس علم (میں) کا حصول نہایت ہی مشکل ہے، کے فائدے کو نہایت ہی گراں قدر خیال کرتا تھا کہ انسان کی اپنی خیر و فلاح سے ناواقفیت اس کی بہت سی غلط کاریوں کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے معمولی سوالات کا یہ جواب دیا جاتا کہ ہم عدالت تقدس وغیرہ کو جانتے تو ہیں مگر ہم بیان نہیں کر سکتے، تو اس پر وہ یہ کہے گا کہ مقدس یا قرین عدا کیا ہے اس کے متعلق آئے دن جھگڑے کیوں ہوتے رہتے ہیں۔ حقیقی علم سے ان نفسیوں کا تصفیہ ہو جائے گا اور انسان کے انسانی احکام و آراء اور اس کے کردار میں ایک طرح کی یک رنگی و یکسانی پیدا ہو جائے گی اس میں شک نہیں کہ ہم کو انسانوں کے غیر منصفانہ افعال کی یہ وجہ بتانا کہ وہ اس امر سے لاعلم ہیں حقیقی معنی میں عدالت کیا ہے بالکل معمم معلوم ہوتا ہے۔ یونانیوں کو بھی یہ معمم ہی معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اگر سقراط ہی کے نہیں بلکہ عام طور پر کل قدیم اخلاقی فلسفہ کے استدلال کو سمجھیں تو ہمارے لئے یہ امر ذہن نشین کر لینے کی کوشش کرنا بھی ضروری ہو جائے گی کہ یہ معمم دو مقدموں کا جو انبساط بالکل بدیہ معلوم ہوتے ہیں ناگزیر نتیجہ ہے۔ ہر شخص اپنی خیر چاہتا ہے اور اگر یہ اس کو حاصل ہو سکے تو وہ اس کو حاصل کر لیتا ہے۔ اس پر مشکل ہی سے کسی کو اعتراض ہو گا۔ اور نہ اس میں کسی کو کلام ہو سکتا ہے

عدالت اور فضیلت عموماً اچھی چیزوں میں سے بھی بہترین ہیں اس لئے اس کے واسطے یہ تسلیم کرنے سے انکار کرنا مشکل ہو گا کہ جو لوگ جانتے ہیں کہ عادلانہ اور راستبازانہ افعال کون سے ہیں وہ ان پر کسی اور فعل کو ترجیح نہیں دیں گے۔ یہ خلا اس کے جو لوگ یہ نہیں جانتے کہ عدالت اور تقدس کے مطابق کون سے افعال ہیں تو وہ اگر اس قسم کے افعال کرنا بھی چاہیں تو نہ کر سکیں گے۔ اس سے وہ سقراط کی طرح سے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہو جائے گا کہ عدالت اور باقی تمام فضائل حکمت یا علم خیر میں جمع ہیں۔

فضیلت یا نیکی کے متعلق یہ خیال اکثر جدید دور کے اذہان کو اخلاقی آزادی کے منافی معلوم ہو گا۔ مگر اس کے برعکس سقراط کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف علم ہی انسان کو حقیقی معنی میں آزاد کر سکتا ہے۔ اس کے نزدیک کردار نیکی ہی فی الحقیقت آزادی پر مبنی ہوتا ہے۔ بُرا آدمی اپنے جہل کی وجہ سے ایسی بات کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جو اس کی مرضی کے خلاف ہوتی ہے، لیکن اس کی مرضی ہمیشہ اس کی برترین و بہترین خیر کے متعلق ہوتی ہے۔ یہ آزادی اس کو صرف علم سے حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق کام کر سکے۔

اس طرح پر ہم باوجود اس مخالفت کے جو سوفسطایہ اور سقراط کے مابین تھی، کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس اصولی مفروضے سے متفق تھا جس پر سوفسطایہ کے عجیب و غریب و عادی مبنی تھے اور وہ مفروضہ یہ تھا کہ انسانوں کو صحیح طور پر زندگی گزارنا علم سے حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تعلیم ان لوگوں کو دی جاسکتی ہے جن کا ذہن اس کے لئے موزوں و مناسب ہو۔ یہ سقراط کے بعد فلاسفہ کے جتنے فرقے ہوئے ہیں ان کے فلسفوں کی ترقی اور تغیرات کے باوجود بھی یہ مفروضہ اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رہا ہے۔ سقراط کے بعد فلسفیانہ ہمیشہ حقیقی زندگی کے فن کی تعلیم دینے کا بالکل صریح و نمایاں دعویٰ کرتا رہا ہے۔ مختلف فلاسفہ کے یہاں اس کے طریق اور حدود کی تعریف و تعین میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو مگر اس کا عقل ہمیشہ ایک ایسے علم کی حیثیت سے کیا گیا، جس کے ذریعہ سے انسان بہترین زندگی گزارنا سیکھ سکتا ہے۔ نیز یہ کہ سقراط



حلقہ سیاسیات میں بھی (جیسا کہ اس کے بعد فلاطون نے کیا ہے) علم کے تقویٰ و برتری کا اسی طرح سے مدعی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وہ تحقیقی سرعہ کو وہ ہوتا ہے جو جنگی چالوں کے فن سے پوری طرح پر واقف ہوتا ہے اب خواہ اس کو سرعہ انتخاب کیا جائے یا نہ کیا جائے اس سے اس کے فن دانائی پر کوئی اثر نہیں پڑتا لوگوں کے کہنے سے ایک جاہل شخص قائد کے لقب کا مستحق نہیں ہو سکتا یہ فلاطون کے تصوری تشل کی کوئی خاص اور عظیم المثال پر واز نہ تھی جس کی بنا پر اس نے اپنی معیاری مملکت کی حکومت فلاسفہ کے ہاتھوں میں دیدی تھی۔ یہ اس کے استاد کے ایک بہت بڑے اصول کا صرف ایک عملی نتیجہ ہے کہ کوئی ایسا شخص انسانوں پر حکومت کرنے کے لئے موزوں و مستحق نہیں ہو سکتا جو یہ نہ جانتا ہو کہ انسان کی اصلی غایت کیا ہے اور اس کی خیر کس میں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ اگر ہم علم خیر کا جو فلاطون کے نزدیک مقصود اصلی ہے اس طرح پر خیال کریں کہ فیضیلت یا اعلیٰ کا علم ہے جس کو منفعت سے کوئی تعلق نہیں تو یہ ایک غلط تعلق ہو گا۔ اس کے استدلال کی قوت فیضیلت اور منفعت کے تعلقوں کے تصور خیر میں قطعی طور پر متحد ہو جانے پر مبنی ہے۔ یہ اتحاد اس میں شک نہیں کہ سطر نے اختراع نہ کیا تھا بلکہ سفسطایہ کی طرح سے اس نے اس کو اپنے زمانے کے عام فکر کے اندر پایا تھا۔ مگر اس کی جدیدیات کا سب سے بڑا اخلاقی کام یہی تھا کہ وہ اس سے اس کے عملی نتائج اخذ کر کے لوگوں کو سمجھا دے۔ زینا فن جو اچھی تعلیم اس سے منسوب کرتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کو خیر کے اجزاء مقومہ کے اندر (جن کو عام طور پر اس کے اجزاء تسلیم کیا جاتا ہے) ایک حقیقت اور اتحاد ہونے کا یقین کامل تھا۔ خصوصاً اس کو اس امر کا اذعان تھا کہ وہ روحانی منافع (جن کی موجودہ زمانہ کی طرح سے اس زمانہ میں بھی) تعریف نہیں تو بہت ہوتی تھی مگر عملی لوگ عموماً ان کے حاصل کرنے کی کچھ زیادہ کوشش نہ کرتے تھے انسان کے لئے سب سے بڑی اہمیت و قیمت رکھتے ہیں۔ اس یقین سے جس کے ساتھ ساتھ علم کے ایسے نصب العین کا دعویٰ بھی ہے جس کا ہنوز تحقق نہیں ہوا اور جس کے تحقق میں آنے پر تمام عملی مسائل حل ہو جائیں

اُن اوصاف کا عظیم المثل مجموعہ نمودار ہوتا ہے جو اس عجیب و غریب شخص کی تعلیم اور شخصیت دونوں سے ظاہر ہوتے ہیں جن کو غلاطون اپنے مکالمات میں نہایت دلکش و دلنشین پیرایہ میں دکھلاتا ہے۔ ان میں ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم ایثار نفس کو خود داری کے قباس میں دیکھتے ہیں۔ ایک بلند پایہ اور رفیع الشان روحانیت ایک معمولی عقل کے ساتھ ملی ہوئی نظر آتی ہے۔ سیرت کو بہتر و برتر بنانے کا حقیقی جوش ہے اور اس کو وہ اپنے میں اور دوسروں میں پیدا کرنے کے لئے ہمہ تن مصروف ہے مگر اس جوش و سرگرمی پر ایک تسخیر آمیز انکساری کا کچھ نقاب پڑ گیا ہے کہ رواجی فرائض کو مستقل مزاجی سے قبول کر لینے کے ساتھ ایک لطیف مگر شدید تشکیک بھی پائی جاتی ہے جو اُن کے گرد ایک ایسے شعلہ کی طرح عمل کرتی ہے جس میں سے کسی وجہ سے اس کے سوزندہ اوصاف فنا ہو گئے ہیں۔

مگر یہاں ہم کو سقراط سے نہیں بلکہ اس کی تعلیم سے بحث ہے۔ مگر ان دونوں کو ملحدہ کرنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ علاقیات کی تاریخ کے لئے بھی یہ معلوم ضروری ہے کہ اگر مقصد پر استقلال کے ساتھ جمے رہنے اور بصیرت سے پوری طرح سے کام لینے کی ضرورت سقراط کی تعلیم میں پوری طرح سے تسلیم نہیں کی گئی تو یہ وصف اس کی زندگی سے تو اور بھی زیادہ نمایاں ہے حقیقت تو یہ ہے کہ اس میں یہ وصف بدرجہ غایت موجود تھا اس وجہ سے یہ تعلیم میں نظر انداز ہو گیا ہے۔ کم سے کم اس کے متعلق تو یہ صحیح ہے کہ جس شے کو وہ خیر اور برتر جانتا تھا اس پر اس کا عامل ہونا لازمی تھا۔ جب کوئی شخص علم کے خلاف عمل کرتا تھا تو اسکی آسان ترین توجیہ اس کے نزدیک یہ تھی کہ وہ فی الحقیقت علم نہ رکھتا تھا۔ وہ خیر کی کوئی ایسی تعریف یا تشریح نہیں کر سکا جس سے اس کو مجرذ خیر کی بابت تشفی ہو جائے۔ جب سائل اس پر زور دیتے تھے تو وہ یہ کہہ کر گریز کر جاتا تھا کہ میں ایسی کسی چیز واقف نہیں ہوں جو کسی جزئی امر میں بھی خیر نہ ہو۔ خیر خود اپنی مخالفت نہیں کرتی یعنی حین و نحو بصورت مفید بھی ہوتا ہے اور نیک خوشگوار بھی ہوتا ہے۔ اور اس وہ جزئی حالتوں میں ثابت کر دینے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا تھا۔ مسرت یا مساحت کے معنی اس کے نزدیک نیک عمل اور خوشحال زندگی دونوں کے تھے اس کے

بعد فلاطون و ارسطو کا بھی یہی خیال رہا، اس کو وہ کوئی لفظی مغالطہ نہیں بلکہ حقیقت خیال کرتا تھا اگر وہ حکمت کو جو فضیلت ہے اور روح کی خوبی ہونے کی حیثیت سے سب سے بڑی فضیلت ہے وہ قابل قدر سمجھتا ہے اور اگر اس کے حاصل کرنے اور ترسیل و پھیلنے میں اس کو سخت ترین افلاس کا سامنا ہوتا ہے تو وہ نہایت متکفل کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ اس قسم کی زندگی لذت کے اعتبار سے تعیش کی زندگی پر فوقیت رکھتی ہے جب وہ اپنے وطن کے قوانین کی مدول حکمی کرنے کے بجائے موت کو اختیار کرتا ہے تو اس امر کا ثبوت دینے کے لئے بھی بالکل تیار ہوتا ہے کہ غالباً میرا زندگی سے زیادہ نفع بخش ہوگا۔

خیر کے متعلق اس کے نظریہ میں جو متعدد پہلو پائے جاتے ہیں اس کی عمدہ مثال اس کے وہ اقوال ہیں جو دوستی کے متعلق ہیں اور جس میں اعلیٰ و ادنیٰ حیرت انگیز طور پر ملے ہوئے ہیں۔ اگر روح کی بہتری اور بھلائی سب سے عمدہ خوبی ہے تو ایک عمدہ دوست خارجی اشیاء میں سب سے بہتر ہوگا۔ ایسے دوست کے حاصل کرنے کے لئے جو بھی اور جتنی بھی کوشش کی جائے جائز ہے۔ اس کے ساتھ ہی دوستی کی عمدگی کا اثبات اس کے افادہ سے ہونا چاہئے۔ ایسا دوست جو کسی ہم نہ آئے ٹھن بے کار ہے۔ اور اس سے بعض اوقات سقراط نہایت مہموئی اور ادنیٰ فوائد مراد لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ ایک دوست دوسرے دوست کی سب سے بڑی خدمت جو کر سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اخلاقی اعتبار سے اس کی اصلاح کرے۔

اس لئے میرے خیال میں اگرچہ ایتھنز کی حکومت کا سقراط کو ایسا سوسفیلٹا کہہ کر ملزم قرار دینا قطعاً غلط نہ تھا جس نے نوجوانوں کے اخلاق خراب کر دیئے مگر سقراط کے شاگردوں کا اس الزام کی نہایت غصہ سے تردید کرنا جس حد تک کہ اس کا ان کے استاد کے ذاتی اخلاق یا اس کے عمیق ترین فلسفیانہ مقاصد و اعتقادات سے تعلق ہے بالکل صحیح تھا۔ ایک طرف تو جب ہم زینافن اور فلاطون کے بیان کا باہم مقابلہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ ضرور احساس ہوتا ہے کہ استدلالاً سقراط کی تعلیم کا سلبی اثر ارجائی کی نسبت زیادہ قوی رہا ہوگا۔ اس وجہ سے ایسے

لوگوں کے ذہن پر جو عقل اعتبار سے تیز اور دقیقہ رس ہوتے ہیں مگر جن میں اخلاقی خلوص نہیں ہوتا اس کی تعلیم کا بھی اثر بڑا ہو گا۔ اگرچہ وہ اپنے قول اور فعل سے مدون اور غیر مدون، تمام قوانین کی تفصیل کو کتنا ہی ضروری کیوں نہ کہتا ہو، مگر اس کے ایک ذہین شاگرد کو یہ خیال ضرور ہوتا ہو گا کہ تفصیل قوانین کے متعلق وہ جو دلائل بیان کرتا ہے، ان میں وہ قوت نہیں ہے جو اس کی تخریبی دلائل میں ہے، دوسری طرف سقراطی اسلوب کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس خاص تشکیک کے ساتھ جو اس سے ہمیشہ کے لئے پیدا ہو جاتی ہے بنی نوع انسان کی عقل سلیم پر ایک عام عقین بھی مستقل طور پر لا ہونا چاہئے، کیونکہ جہاں وہ ہمیشہ عام آراء پر جرح کرتا رہتا ہے، اور اس کے تناقضات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ علم نہیں، وہاں اس کے دلائل و مقدمات ہمیشہ عام خیال سے ماخوذ ہوتے ہیں جو اس میں اور اس کے مخاطبوں میں مشترک ہوتے ہیں اور جس علم کو وہ تلاش کرنا چاہتا ہے اس کے اندر یہ بات مضمر ہوتی ہے کہ یہ کچھ ایسی شے ہو گا جو ان عام اعتقالات و خیالات میں ہمنوائی پیدا کرے گا نہ کہ ان کو باطل و مہدم کرے گا۔ اس کا اظہار اس مقام پر ہوتا ہے جو مکالمہ کے اندر تلاش صداقت کے لئے سب سے اہم ہوتا ہے گفتگو اور مکالمہ ہی کے ذریعے سے اس کو اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ میں علم تک پہنچ سکوں گا۔

اب تک ہم نے اس علم کے متعلق گفتگو کی ہے جس کو سقراط انسان کی حقیقی و اصلی خیر کا علم ہونے کی حیثیت سے تلاش کرتا تھا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کی جدلیاتی تحقیق کبھی سب سے بڑا اور اصلی مقصد ہے لیکن ہمیں یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ وہ اسی کو ایسا علم خیال کرتا تھا جو انسانی زندگی کی حکیمانہ تنظیم کیلئے ضروری ہے اس کو ایسا دکھایا گیا ہے کہ وہ ”خیر“، ”فضیلت“، ”لذت“ ہی کے نہیں بلکہ کل ایسے تصورات کی تعریف کی تحقیق کرتا رہتا ہے، جو ہمارے علمی استدلالات میں داخل ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق اجتماعی معاملات سے ہو یا انفرادی سے۔ اس کی ایک نہایت ہی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ جن فنون سے ضروریات انسانی پوری ہوتی ہیں ان میں سے وہ ادنیٰ ترین کی طرف بھی پوری توجہ کرتا ہے

یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ کائنات طبیعی کی ماہیت کے متعلق غلط فہمی تحقیقات کو محض بیکار اور لغو سمجھتا تھا۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتا تھا کہ خارجی اشیاء کو ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں انسانی تفصیلت کا زیادہ حصہ صرف ہونا چاہئے۔ اس لئے ان اشیاء اور ان کے اوصاف و خواص کا علم جس حد تک کہ یہ ان ضروریات انسانی کے مطابق بنانے میں مفید ہے کامل عقلی کردار کے لئے قطعاً ضروری ہے بلکہ ایک اعتبار سے تو غیر برتر کا علم ہے یعنی اسی خبر کا جو زندگی کی حقیقی غایت کے لئے بمنہ لہ وسیلہ کے ہے پس ہر معقول و مفید محنت اس کی نظر میں ایک منفعت و قیمت رکھتی ہے، جو اس منفعت کے مقابلہ میں جو مہربانی و ادنیٰ میکا کی محنت کے متعلق رکھتے تھے بالکل نئی شے ہے۔ دینا فن نے اس کی ایک زرہ ساز سے گفتگو کو بالتفصیل نقل کیا ہے، جس میں سفر و طریقہ تدریج زرہ ساز کی معقولیت ثابت کرتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اہل یونان اس کی گفتگو کا اس بنا پر مذاق اڑاتے ہیں کہ اس میں ادنیٰ پیشوں کی تفصیلیں ہوتی ہیں۔ ہم ہمیشہ اپنے استدلال میں مویوں، بڑھیوں، ہتھیروں اور گڈریوں کا اکثر ذکر و درسیان میں لاتا رہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ غلطوں نے اس کے سامنے اس سے اپنی صفائی میں کہلاتا ہے کہ عام اہل حرفہ اور یہ بیان علم و سیاست میں یہ فرق ہے کہ یہ لوگ اپنے فن سے واقف ہوتے ہیں۔ انسانی زندگی و معلوم و مقین غلیات کی خاطر معقول وسائل کے قالب میں ڈالنے کا جو عظیم الشان کام ہے اس میں ادنیٰ فنون نے قائدوں کا کام کیا ہے اور بہت آگے بڑھ گئے ہیں۔ انھوں نے اپنے سبق کا بہت کچھ حصہ سیکھ لیا ہے برخلاف اس کے زندگی اور حکومت کے شاہانہ فن ابھی مبادی ہی سے کشمکش کر رہے ہیں۔

پس اگر ہم فلسفہ اخلاق کے اس عظیم الشان موجد کی تعلیم و سیرت کو ایک جا کر کے دیکھیں (جو بالکل ضروری ہے) تو اس میں تاریخی طور پر مندرجہ ذیل خصوصیات اہم معلوم ہوتی ہیں۔ (۱) علم کی سچی تحقیق کہیں نظر نہیں آتی۔ لیکن اگر یہ تحقیق کامیاب ہو جائے تو اس سے کردار انسانی کا کل ہو جائے گا۔

علم اور لاہوتیکی واسطی خیر کا ہونا چاہئے، ثانوی طور پر ان تمام چیزوں کا ہونا چاہئے جو  
 اخلاقی طور پر پسندیدہ ہوتی ہیں یعنی ان تمام وسائل کا جن کے ذریعہ سے انسان  
 یہ غایت حاصل کر سکتا ہے (۲) خیر و شر کے متعلق جو خیالات عام طور پر رائج ہیں  
 ان کو عارضی طور پر تسلیم کر لیتا ہے اور ان کے تناقض و پیچیدگی سے کوئی تعرض  
 نہیں کرتا بلکہ اس کے مختلف عناصر میں ہمنوائی پیدا کرنے کے لئے منفعت نفس  
 کے معیار سے نیکی کی بدی پر فوقیت ثابت کرنے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے  
 (۳) جن باتوں کا اس کو یقین ہو چکا تھا ان کے پورا کرنے میں ذاتی استفادہ  
 جو بظاہر اس کی قدر آسان معلوم ہوتا تھا جتنا کہ حقیقتہً عظیم المآل تھا۔ یہ بات  
 کہ سقراط کی گفتگو کے چشمے سے یونانی اخلاق کے اس قدر مختلف سمتوں میں  
 بہنے والے دریا کیونکر نکلے ہیں اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب ہم ان تمام  
 امور کو پیش نظر رکھیں۔

جو حلقہ سقراط کے گرد جمع ہوتا تھا اس سے پار مختلف مذاہب اپنے  
 آغاز کو مشوب کرتے ہیں (۱) میککاری (۲) فلاطونی (۳) پلینی (۴) سیرینی۔ ان  
 اختلافات کے باوجود جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں استاد کا  
 اثر ان سب میں ظاہر ہے۔ اس امر میں یہ سب متفق ہیں کہ انسان کی سب سے  
 بڑی دولت حکمت! غم ہے۔ سب سے اہم علم تلخیص ہے۔ مگر یہ اتفاق نہیں ہے  
 ختم ہو جاتا ہے۔ اس حلقہ کا زیادہ فلسفیانہ حصہ جس میں اقلیدس ساکن میگارا  
 سرگروہ معلوم ہوتا ہے اس کو ایسی تحقیق کا مقصد قرار دیتا ہے جو ہنوز حال  
 نہیں ہو اسے۔ وہ اس کی تلاش میں از سر نو مہر و ف ہوتا ہے اور اس کی  
 سرشت کا احساس کر کے اس کو کائنات کا راز ہفتہ قرار دیتا ہے، اور  
 اس طرح اخلاقیات سے گزر کر مابعد الطبیعیات میں جا پڑتا ہے۔ مگر ان  
 میں بعض ایسے تھے جن کی طلب علم کی آسانی تشفی ہو جاتی ہے۔ یہ وہ لوگ  
 ہیں جو اپنے استاد کی تعلیم کے ایجابی و عملی پہلو سے متاثر ہوتے ہیں اور  
 نسبتہً سادہ شے کی تلاش کرتے ہیں۔ حقیقت میں تو یہ لوگ خیر کو ایک معلوم  
 و متحقق شے قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک فلسفہ کی غایت یہ ہے کہ

یہ اس علم کو کہ دار پر منطبق کرتا ہے۔ ان میں اینٹی اہمیتیز کلپی اور اسٹی پس ساکن برکون ہیں۔ ان کو ہم اتباع سقراط صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اس امر کو قطعاً تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا یہ فریضہ ہے کہ وہ ایک معقول اصول کے مطابق زندگی گزارے اور محض کسی تسویتی یا رواج کو اپنا دستور العمل نہ بنائے، دونوں کے نزدیک اسی قسم کی عقلیت سے زندگی کو ایک نئی قدر و قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اور دونوں سقراطی مزاج کا وہی پہل و سنجیدہ استقلال قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ باوجود اس امر کے کہ یہ اپنے استاد کی ایجابی تعلیم کو دو ایسے فلسفوں میں تقسیم کر دیتے ہیں جو ایک دوسرے کے قطعاً مخالف و منافی ہیں ان دونوں کے متضاد اصولوں کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گوارسٹی پس اپنے استاد کی تعلیم کو واضح قانونی وحدت میں تحلیل کرنے کے لئے سب سے ظاہر منطقی قدم اٹھاتا ہے مگر اس شک نہیں کہ اینٹی اہمیتیز سقراط کی زندگی سے نہایت ہی قرین قیاس نتیجہ اخذ کرتا ہے۔

اسٹی پس اور ہمیتیز اسٹی پس کا استدلال یہ ہے کہ اگر ان تمام چیزوں میں جو اگر دار کے اندر پسندیدہ و مستحسن کہی جاسکتی ہیں مفید ہونیکا وصف ہوتا ہے (یعنی ان کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ کسی مزید خیر کا باعث ہوتی ہیں) اگر عمل نیک دراصل ایسا عمل ہوتا ہے، جو توجہ کے ساتھ عقلی طور پر اس امر کے سمجھ لینے کے بعد کیا جاتا ہے کہ یہ اس خیر کے لئے ایک وسیلہ ہے، تو یہ خیر لذت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتی جس کی فوری روح فطری طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اس کے مخالف یعنی الم سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو اس نتیجہ کے لئے ایک مابعد الطبیعیاتی بنیاد مل جاتی ہے۔ اور یہ بنیاد وہ نظریہ ہے جس تک اس کو پروٹاگورس کی اضافیت لے جاتی ہے، اور یہ ہے کہ ہلکوا اشیاء کا علم صرف ان ارتسامات کے ذریعہ ہوتا ہے جو ان اشیاء کے ہم پر ہوتے ہیں اس سے ایک بدیہی نتیجہ نکلتا تھا کہ ہمارے حواس کی وہ دلپذیر حرکت جس کو کہ ہم لذت کے نام سے

موسوم کرتے ہیں جس ذریعہ سے بھی ہم کو حاصل ہو اس کو حاصل کریں اور وہی ایک ایسی خیر ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے ہیں اور جس کا ہم کو وقوف ہو سکتا ہے کسی قسم کی لذت بجائے خود کسی دوسری لذت سے بہتر نہیں ہوتی اگرچہ بعض لذتوں کو صرف اس بناء پر ترک کر دینا پڑتا ہے کہ ان کے بعد کے نتائج ناگوار ہوتے ہیں۔ جسمانی لذت و آلام کو ار سٹی پس سب سے زیادہ شدید کہتا ہے اگرچہ وہ ایسا کسی مادی نظریہ کی بناء پر نہیں کہتا۔ کیونکہ وہ خالص ذہنی لذت کے وجود کو بھی تسلیم کرتا ہے مثلاً اپنے وطن کی خوشحالی کو دیکھ کر مسرور ہونا بھی اس کے نزدیک ایک قطعی لذت ہے۔ وہ اس امر کو قطعاً محسوس کرتا ہے کہ جس شے کو میں خیر کہتا ہوں وہ محض لمحی ہوتی ہے اور اس کا حصول تدریجاً تھوڑا تھوڑا کر کے ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ وقتی لذت کے حصول پر مضبوط سے زیادہ زور دیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے کہ انسان کو مستقبل کی نسبت جس کی لذت مشکوک ہوتی ہے کبھی پریشان نہ ہونا چاہئے۔ لمحہ بہ لمحہ حالات و واقعات سے جو لذتیں حاصل ہوتی رہیں ان سے نہایت سنجیدگی اور ہوشیاری سے لذت اندوز ہونا چاہئے، اور ان کو جذبہ تعصب یا توہم سے خراب نہ کرنا چاہئے۔ اسی میں اس کی حکمت و فراست ظاہر ہوتی ہے۔ مشہور یہ ہے کہ اس نے اس نصب العین کو حاصل کر لیا تھا ان توہمات و تعصبات میں جن سے کہ عقلمند آدمی کو اس کے نزدیک آزاد و بری ہونا چاہئے وہ رواجی اخلاق کے ان اجزاء کا احترام بھی داخل سمجھتا ہے، جن کی خلاف ورزی قانونی سنرا کا باعث نہیں ہوتی۔ اگرچہ سقراط کی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ ان سنراؤں کی وجہ سے قانون اور ضوابط کی تعمیل واجب معقول ہو جاتی ہے۔

اینٹی اسٹینڈرڈ کلبیہ نے سقراطی تعلیم کے معنی اس کے بالکل برعکس سمجھے۔ ان کا بھی یہ خیال تو منور رہے کہ خیر اور نیکی کے انکشاف و تعریف کے لئے کسی نظری تحقیق کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر ان کا یہ دعویٰ ہے کہ سقراطی حکمت جس کے عمل میں لانے سے انسان کو مسرت و طمانیت نصیب ہوتی ہے، لذات کے ہوشیاری و سنجیدگی سے حاصل کرنے نہیں بلکہ لذت کو



یہ سمجھ کر ٹھکرا دینے پر متکل ہے کہ انسان کی معمولی خواہشوں اور مقصدوں کی غایات دراصل بے صرفہ و بیہودہ ہوتی ہیں۔ بلکہ لذت کو تو ایسی ہی استغیر سے استغیر الفاظ میں شکر کہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لذت کا شکار ہونے سے بہتر تو یہ ہے کہ انسان پاگل ہو جائے۔ افلاس محنت و تعب اور بدنامی و رسوائی کو وہ قطعی طور پر مفید کہتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک روحانی آزادی اور شکی کے حصول میں یہ بطور وسیلہ کے کام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس نے عقلی بصیرت کو شعراطی روحانی قوت سے قوی کرنے کو نظر انداز نہیں کیا۔ مگر اسے یہ خیال تھا کہ بصیرت اور کامل ضبط سے ایسی مطلق روحانی قوت حاصل ہو سکے گی جو مسرت و طمانیت کو قطعی طور پر کامل کر دے گی۔ اس کا شاگرد دیوجانس جس نے عجیب و غریب حرکات سے اپنے تمام وہمی و رواجی ضروریات سے بے نیاز ہونے کو ظاہر کیا ہے ان کی بدولت وہ قدیم معاشرتی تاریخ میں بہت ہی معروف ہستی بن گیا ہے۔ بائیں جہہ اس کی ان تمام شدتوں اور مبالغوں کے اندر اس سقراطی نمونہ کا ایک عنصر پایا جاتا ہے جس کی یہ غیر ارادی طور پر بے مضحکی نقل کرتا ہے۔ کلیبیہ کا یہ خیال کہ ایک صاحب عقل انسان کے نزدیک فضیلت و حکمت کے علاوہ کسی شے کی کوئی قدر و منزلت نہیں ہو سکتی، عملی اعتبار سے دو اہم پہلو رکھتا ہے (۱) اپنی غیر ضروری خواہشوں اور اشتہاؤں کو دانا چاہئے، کیونکہ ان کی وجہ سے انسان کو ایسی شے کے متعلق محنت و پریشانی اٹھانی پڑتی ہے جو حاصل ہونے کے بعد بیکار محض ہوتی ہے۔ (۲) دوسروں کے غیر مقبول معتقدات سے بے اعتنائی برتنی چاہئے، یثانی الذکر پہلو کے اعتبار سے کلیبیہ کی تعلیم کی جدت اور سقراط سے اس کا انحراف سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ کلیبیہ اپنی زندگی کو مقررہ و مروجہ آئین و قوانین سے مضبوط کرنے اور ان کی متابعت کرنے کو صرف اس لئے گوارا نہ کر سکتا تھا کہ یہ مروجہ و مقررہ ہیں۔ وہ صرف ان قوانین کی پابندی لازمی سمجھتا تھا جن کو عقل مقرر کرتی ہے اور عقل کے مقرر کردہ ہونے کی وجہ سے ان کی پابندی سب پر لازمی ہوتی ہے۔

پس اگر سب عقلمند ہوں تو ملکوتوں اور قانونی نظاموں کے اختلافات ایک قلم  
 جو ہو جائیں۔ ایک حکومت ہو اور اس کا ایک قانون ہو جو سب کے لئے یکساں  
 ہو۔ عورت و مرد غلام و آقا سب پر اس کی پابندی یکساں لازمی ہو۔ یا بہ الفاظ  
 دیگر غلامی کا وجود نہ ہو کیونکہ اس معیاری مملکت میں معقول امر کے کرنے کے لئے  
 کسی کے حکم کی ضرورت نہ ہو اور نہ غیر معقول امر میں وہ کسی کے احکام کی تعمیل کرے گی  
 اس لئے ہمہ وطنی کا تعقل جو بعد کے اور زیادہ با اثر روایتی فلسفے میں اس قدر اہم  
 ہو جاتا ہے، کلیبیہ کی ایجاد ہے۔ لیکن کلیبیہ کے تصور حکمت یا اخلاقی بصیرت میں  
 سوائے غیر معقول آراء اور خواہشوں کے اثر سے محفوظ رہنے کے اور کوئی فلسفی  
 ایجابی اہمیت تلاش کرنا محض جیسود ہے۔ آزادی عقل پر زور دیکر انہوں نے  
 آزادی عقل کے لئے اپنی آزادی کے علاوہ اور کوئی مقرر و متعین مقصد باقی نہیں رکھا۔  
 بقول فلاطون یہ کہنا کہ علم خیر ہے اور جب یہ پوچھا جائے کہ کس شے کا علم؟ تو  
 سوائے یہ کہنے کے کہ ”خیر کا علم“ اور کوئی ایجابی جواب نہ ہو محض لغویت ہے۔  
 لیکن کلیبیہ نے اس لغویت سے بچنے کی کوئی بخیدہ کوشش بھی نہیں کی۔

فلاطون اور سقراطی تعلیم کے ان مختلف پہلوؤں پر ہم آئندہ اس وقت  
 ماسک لگے قلم بحث کریں گے جب اسطو کے بعد کے فلسفی مذاہب کا ذکر ہوگا  
 اب ہم کو سقراطی فحش سے فلاطونی شکوفہ، اور اسطاطیسینی

پھل تک پورے نشو و نما کا پتہ چلانے کے پیچیدہ کام میں مصروف ہونا چاہیے۔  
 اب ہم کو اس امر کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ سقراط سے پہلے متعدد مابعد الطبیعیاتی  
 مذاہب کے اثر نے سقراط کے اثر کے ساتھ ملکر وہ مشہور تصویریت پیدا کی  
 جس کو بعد کی نسلوں نے فلاطون کے مکالمات سے سیکھا ہے۔ لیکن ہر عصر نے  
 جس طرح سے اور جس حد تک ملکر کام کیا ہے اس کا قیاس بھی مشکل ہے۔  
 یہاں ہم فلاطون کے خیالات پر محض سقراط کی تعلیم کے نسبت سے بحث کر سکتے  
 ہیں، کیوں کہ اس تصویریت کے اخلاقیاتی پہلو کا باعث یقیناً سقراط ہے، اور  
 ہم کوئی احوال اسی پہلو سے بحث ہے۔

فلاطون کی اخلاقیات کو صحیح معنی میں مکمل نتیجہ نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ سقراط

نظر کیے کا سلسلہ ہے جس کا ارسطو کے نسبتہ واضح فلسفے میں اختتام ہوتا ہے اس کے علاوہ فلاطون کی تعلیم کے بعض حصوں میں کچھ مترادفی و تصوفی خیالات بھی ہیں جو ارسطو کے یہاں نظر نہیں آتے اور جو واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ یونان سے فلاطون کی موت کے بعد ہی محو ہو جاتے ہیں اور جن کو بہت زمانہ کے بعد نو فیثاغورثیت اور نو فلاطونیت پھر تازہ کرتی ہے اور مضحکہ خیز طور پر ترقی دیتی ہے۔ پہلی منزل جس میں کہ ہم فلاطون کے اخلاقیاتی نظریہ کو سقراط کے اخلاقیاتی نظریہ سے ممتاز کر سکتے ہیں، فلاطون کے مکالمہ پر وٹا گورس میں آتی ہے، اس میں وہ اس علم کے مقصد کی تعریف کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کرتا ہے، جس کو وہ اپنے استاد کی طرح ہر قسم کی فضیلت کی اصل سمجھتا ہے۔ اس میں وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس قسم کا علم وحقیقت لذات و الام کی مساحت ہے، جس کے ذریعہ سے عقل مند آدمی موجودہ احساسات کے مقابلہ میں ایندیشہ احساسات کی قیمت کا غلط اندازہ کرنے سے بچ سکتا ہے جو عموماً لوگ اس کرتے ہیں جب ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خوف یا خواہش سے متاثر ہو گئے۔ اس لذتیت نے فلسفہ فلاطون کے متعلمین کو ہمیشہ پریشان کیا ہے اور غالباً وہ خود بھی اس کو حقیقت کا ایک جزئی اظہار ہی نہیں سمجھتا تھا۔ بایں ہمہ جیسا کہ سپینیہ کے اسی قسم کے خیال کا ذکر کرتے وقت کہا گیا تھا جب سقراط کا کوئی شاگرد اس کے اس نظریے کی تشریح کرنا چاہتا تھا کہ خیر کے مختلف مروجہ تصورات یعنی حسین لذت بخش و مفید دراصل ایک ہیں اور ان کی ایک دوسرے سے ترجمانی ہونی چاہئے، تو لذتیت ہی ایک ایسا ظاہر نتیجہ ہے جس تک وہ پہنچ جاتا تھا۔ لیکن فلاطون اس نتیجہ کا صرف اس وقت تاثر ہو سکتا تھا جب تک کہ اس نے سقراطی طریقہ کو کردار انسانی سے گزر کر ایک عام مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کی صورت میں منتقل نہ کیا تھا۔

اس تحریک کو مختصراً اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ سقراط کہتا تھا کہ ”اگر ہم یہ جانتے ہوں کہ عدالت کیا ہے تو ہم اس کی عام تشریح یا تعریف کر سکتے ہیں۔“ لہذا عدالت کا صحیح علم اس قسم کے عام واقعات یا علاق کا علم ہے

جو ان تمام انفرادی حالتوں میں موجود ہوتے ہیں جن پر ہم عدالت کے عام تصور منطبق کرتے ہیں۔ لیکن یہ اخلاقیاتی علم کے علاوہ فکر و گفتگو کی اور چیزوں پر اسی طرح سے صادق آنا چاہئے کیونکہ عام تصورات اور جزئی حالتوں کا بھی تعلق کل طبیعی کائنات میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس کے متعلق صرف اس قسم کے تصورات ہی سے گفتگو اور فکر کر سکتے ہیں۔ پس اس شے کا حقیقی یا سائنٹیفک علم جس کو ہم جان سکتے ہیں عام علم ہونا چاہئے جس کا تعلق افراد سے نہیں بلکہ ان تمام عام اوصاف سے ہوجن کی افراد مثالیں ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے تصور فرد کی جانچ کرتے ہیں تو وہ اس قسم کی عام خصوصیت کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے، مگر صحیح علم کا موضوع بھی ایسی شے ہونی چاہئے جس کا حقیقت وجود ہو اس لئے کائنات کی حقیقت عام واقعات یا علانی پر مشتمل ہونی چاہئے نہ کہ افراد پر جو کہ ان کی مثال ہوتے ہیں۔

یہاں تک مسائل استدلال بالکل واضح ہیں۔ مگر فلاطون کے فلسفہ میں جو بات خاص طور پر ہماری توجہ کو اپنی جانب مبذول کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ منطقی حقیقت (جس نام سے کہ بعد میں اس کو موسوم کیا گیا تھا) اخلاقی نوعیت کیونکہ اختیار کرتی ہے۔ کیونکہ فلاطون کا فلسفہ کل کائنات سے تعلق رکھتا ہے مگر اس فلسفیانہ غور و فکر کا معروض ہنوز خیر منطقی ہے جس کو ہر قسم کے علم اور ہر قسم کی تکنیک کی وجہ اصلی خیال کیا جاتا ہے۔ یعنی کائنات کے اصل اصول کو اس کی غائی کے مطابق خیال کیا جاتا ہے۔ یا یہ اصطلاح ارسطو علت صوری کو علت غائی کے مطابق سمجھاتا ہے۔ ایسا کیونکر ہوتا ہے۔

شاید ہم اس کی بہترین توجیہ اس طرح پر کر سکیں یہ سقراطی طریقے کو کردار انسانی پر جو ابتداً منطبق کیا گیا تھا اس طرف دوبارہ رجوع کریں جو کہ ہر قسم کی معقول فعلیت کسی نہ کسی نایت کے لئے ہوتی ہے اس لئے انسانی صنعت و حرفت کے مختلف شعبوں یا فنون کی تعریف اس طرح پر ہوگی کہ ان کے نایات و فوائد بیان کئے جائیں۔ اور اسی طرح سے صاحبان فن کا تذکرہ کرتے وقت ہم لازمی طور پر ان کی غایت کا ذکر کریں گے کہ وہ کس لئے مفید ہیں جس حد تک وہ اس غایت کو پورا کرتے ہیں اس حد تک ہم

ان کو کوئی نام سے موسوم کرتے ہیں ایک مصدقہ تصور کوشی سے نابلد ہو اس کو ہم کہیں گے کہ وہ مصدقہ نہیں ہے۔ اس مثال کو جو جسے مستراط اکثر بیان کیا کرتا تھا، کہ حاکم وہ ہوتا ہے جو حکم کی غایت کو مکمل کرتا ہے۔ اگر وہ ایسا کرنے سے قاصر ہے تو وہ صحیح معنی میں حاکم نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں جو مستراط کے اصول کے مطابق منظم ہو بل انسان سے کوئی نہ کوئی کام لیا جائے گا اس کی زندگی کی غایت یہ ہوگی کہ وہ کسی کام کے لئے سفید ہو۔ لیکن اس نظر نیچے کوکل عضوی دنیا پر وسعت دینا بھی کچھ دشوار نہیں جو آئندہ دیکھ کر اپنی غایت کو پورا نہیں کرتی وہ آئندہ کی اصل صفت سے محروم ہے۔ مختصر یہ کہ ہم کل اعضاء اور تمام آلات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ ہم ان کو خیال کرتے ہیں اسی حد تک ہیں جس حد تک وہ اپنے فعل کو انجام دیتے اور اپنی غایت کو پورا کرتے ہیں۔ پس اگر ہم کل عضوی کائنات کو وسائل و غایات کی مطابقت خیال کریں تو ممکن ہے یہ بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ فلاطون نے یہ خیال کیونکر قائم کیا کہ تمام اشیاء جو حقیقت موجود ہیں یا (جیسا کہ ہم کہتے ہیں) جن کے تصور کا تحقق ہو چکا ہے وہ اسی حد تک موجود ہیں جس حد تک کہ وہ اس خاص غایت یا خیر کو پورا کرتی ہیں جس کیلئے یہ سوزوں و مناسب ہیں۔ لیکن یہ خاص غایت و حقیقت اسی حد تک خیر ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ اس کا غایت اصلی یا کل کی خیر سے تعلق ہے، اور یہ کل کی خیر کا وسیلہ اس کا ایسا جزو ہے جس میں کہ اس کا جزوی طور پر تحقق ہوتا ہے۔ پس اگر عضوی دنیا کے ہر حصہ کی اصلیت یا حقیقت اس خاص غایت یا خیر کے اندر ہے تو ہر قسم کی اصلی بنیاد کائنات کی اصلی غایت یا خیر کے اندر ہونی چاہئے۔ اور اگر ہر قسم کی حقیقت کی بنیاد یہ ہے، تو اس کا علم انسانی زندگی میں ہر قسم کی بہتری و رہنمائی کا موجب چاہئے۔ انسان چونکہ کائنات کا ایک جزو اور اس کا ایک مختصر نمونہ ہے اس لئے اس کی کوئی خیر بھی ایسی نہیں ہو سکتی (جس طرح۔۔۔ سے اس کا وجود کائنات سے علیحدہ نہیں ہو سکتا) جو کائنات کی خیر سے ماخوذ نہ ہو اس طرح فلاطون نے بغیر اس کے کہ اس حد کو واضح طور پر چھوڑے جو مستراط نے فلسفے کے لئے مقرر کی تھی کہ یہ صرف انسانی خیر کے مطالعہ پر مشتمل ہے انسانی تفعل کو اس قدر عمیق بنا دیا ہے کہ اس کی تلاش خارجی عالم کی تحقیق

کی طرف لے جاتی ہے جس سے سقراط نے اعراض کیا تھا۔ خود سقراط بھی باوجود اس نفرت کے جو وہ طبیعیات سے رکھتا تھا، مذہبی غور و فکر کے بعد کائنات کے متعلق علمیاتی نظریہ قائم کرنے پر مجبور ہوا تھا، کیونکہ اس کے تمام اجداد کو خدا کی حکمت نے کسی خدائی غایت کے لئے منتظم و مقدر کیا ہے۔ فلاطون نے جو کچھ کیا ہے وہ محض اس خدائی غایت کو جس کو خود ذات خداوندی خیال کیا جاتا ہے، اس خیر غفلی کے مطابق کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی فلاطون حاصل کر چکی کوشش کرتا تھا۔ جس کا علم انسانی زندگی کے کل مسائل کو حل کر دے گا۔ سقراطی اخلاقیات کو سقراطی دینیات کے ساتھ اس طرح خلط کر دینے میں غالباً تقلید ساکن مگر انے فلاطون سے پہل کی تھی اس کے نزدیک حقیقی وجود ایک ہی ہے جس کو ہم مختلف ناموں یعنی خیر حکمت عقل و خدا کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مگر سقراط حسین و مفید کو بھی ایک دوسرے کے مطابق کہتا تھا۔ فلاطون نے اس مطابقت کو فہرست بالا میں حسن مطلق کا نام دیا وہ کہہ کے اور بھی بلند کر دیا۔ اور اس امر کی تشریح کی کہ انسان جو حسین شے سے محبت کرتا ہے وہ اس کو گوشت پوست سے روح یا انفرادی سے کلی تک بلند کر دیتی اور آخر کار اپنے آپ کو روح کی ایک ایسی شدید خواہش کی صورت میں ظاہر کرتی ہے جو یہ کل زندگی اور کائنات کے جو ہر پار و ح کے متعلق رکھتی ہے۔ پس ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ فلاطون ہی نے یہ عظیم الشان قدم اٹھایا، اور اخلاقیات و اوجو دیات کے تعلقات اصلی کو ایک کر دیا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس کی بنیاد پر وہ ان عملی تحقیقات کے متعلق کیا طرز اختیار کرتا ہے جن سے کہ اس نے آغاز کیا تھا۔ یعنی اب اس کا حکمت فضیلت لذت اور ان کے انسانی مسرت سے تعلق کے متعلق کیا خیال ہو گا۔

اس سوال کا جواب کچھ نہ کچھ محمّد ہونا ضروری ہے۔ اس ذیل میں ہم کو اولاً تو اس امر پر غور کرنا ہے کہ فلسفہ اب چوک سے نکل کر دارالمطالعہ اور درس گاہ میں آچکا ہے۔ سقراط معاشرۃ کے ایک معمولی فرد اور ایک ایسے شخص کے لئے جو اپنے انبائے جنس میں معمولی زندگی بسر کرتا ہو، مگر دار کا صحیح فن

معلوم کرنا چاہتا تھا، لیکن اگر حقیقی عالم مجرد معروضات فکر سے بنا ہو، جس کا یہ عالم اشیاء محض پر تو ہے، تو ظاہر ہے کہ جو زندگی سب سے زیادہ حقیقی ہوگی، اس کو حقیقی عالم سے تعلق ہو گا نہ کہ اس عالم سے جو حقیقت کا محض پر تو ہے۔ انسان کے ذہن کی حقیقی زندگی اس مجرد حقیقت پر غور و فکر کرنے کے اندر ہونی چاہئے، جس کو مقرون اشیاء مبہم طور پر ظاہر کرتی ہیں، اور جو ایک نمونے یا معیار کے طور پر ہوتا ہے، جس کی یہ ناقص طور پر نقل کرتی ہیں، اور انسان اسی مدت تک حقیقی معنی میں انسان ہے جس حد تک وہ ذہن رکھتا ہے اس لئے انسان کی ذاتی خیر کی وہ خواہش جس کو فلاطون سقراط کی طرح سے ہر ذی روح کے لئے ایک مستقل و لازمی شے سمجھتا تھا، اپنی بلند ترین صورت میں مسلم کی فلسفیانہ تفسیر پہنچ جاتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ تڑپ ادنیٰ تسویقات کی طرح سے کسی ایسی شے کی احتیاج کے احساس سے پیدا ہوتی ہے جو انسان کے پاس پہلے تھی، اور جس کی اس کی ذہنی میں ایک دبی ہوئی یاد ہوتی ہے۔ یہ تسویقی انسان کی فلسفیانہ استعداد کی سلیات سے قوی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ حکمی استدلال سے جب کسی حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم محض ایک ایسی شے کو ظاہر کر دیتے ہیں جس سے ہم ہم طور پر دل چاہی دل میں واقف تھے۔ ہم صرف ایسی حالت کی ہفتہ یلو و اختوں کو واضح شعور کے اندر لے آتے ہیں جس میں کہ روح اس انقلاب سے پہلے جس نے کہ اس کو ایک غیر جسم کے اندر قید کر دیا ہے اور اسکی حقیقی فطرت میں گوشت پوست کے ساتھ احساسات و تسویقات کو ملا دیا ہے حقیقت و خیر کو آمنے سامنے دیکھتی تھی۔ اس طرح سے ہم اس مہم پر پہنچ جاتے ہیں جس پر فلاطون نے اپنے متعدد مکالموں میں باہر زور دیا ہے کہ زندگی کا حقیقی فن دراصل ”مرنے کا فن ہے“ انسان کو چاہئے کہ خیر اور حسن مطلق کے انتہائی اتحاد کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اپنی زندگی کو محض جس تک محدود کر دے۔ دوسری طرف چونکہ انسان اغراض کا یہ فلسفی انتزاع ہی کامل نہیں ہو سکتا اور چونکہ فلسفی کو بھی اسی مقرون و محسوس دنیا میں زندگی گزارانی پڑتی ہے، اس لئے فلاطون سقراط کے اس نظریہ کو من و عن تسلیم کرتا ہے کہ حکمت اور فضیلت ایک شے ہے جو شخص

خیر کی حیرت کو سمجھتا ہے وہ اس کی اس عارضی و ناقص خیر میں نقل کر کے لگا جس کا حقیقی انسانی زندگی میں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کہ انسان کو اس کا علم ہو اور وہ اس کے مطابق اجتماعی و انفرادی معاملات میں عمل نہ کرے خیر کے حقیقی علم کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ انسان بہترین کو ترجیح دے گا اور جب کبھی چندیسی صورتیں سامنے آئیں گی جن میں عقلی پسند کی ضرورت ہوگی تو انسان بہترین صورت کو اختیار کرے گا۔ پس حقیقی فلسفی کا علمی طور پر اچھا آدمی ہونا بھی لازمی ہے مانسوا میں جو معبودوں سے سب سے زیادہ مشابہ ہو گا، اسی کو وہ سب سے زیادہ دوست بھی رکھیں گے، وہی بہترین مدبر بھی ہو گا، اگر معاشرہ کے حالات اس کی اپنی مدبری کے اظہار کا موقع دیں۔

**فلاطون کا نظریہ فضیلت** فلاطون کے پختہ فلسفہ میں اس عملی نیکی کی عام خصوصیات کا آئینہ ان اساسی تعلقات سے ہوتا ہے جو وہ کائنات کے متعلق رکھتا ہے۔ روح انسانی اپنی اچھی یا معمولی حالت میں عقل کے زیر نگین مرتب و منظم ہونی چاہئے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نظم و ترتیب کس شے کے اندر ہے؟ یہ بیان کرتے وقت کہ فلاطون نے اس سوال کا کیونکر جواب دیا، یہ بتادینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ سقراط کے اس خیال کو پوری طرح سے تسلیم کرتا تھا، کہ برترین فضیلت کو علم خیر سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ مگر اس تعقل علم کے راسخ و وسیع ہونے کے ساتھ وہ ایک ادنیٰ قسم کی نیکی کو بھی تسلیم کرنے لگا، جو ایسے انسانوں میں بھی ہو سکتی ہے جو فلسفی نہیں ہوتے۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ خیر جس کا علم حاصل کرنا ہی کل اشیاء کی اصلی بنیاد ہو، اور اس کے علم کے ساتھ اور ہر قسم کے علوم شامل ہوں تو اس کو صرف چند ایسے منتخب اشخاص مل کر سکیں گے جن کو ہوشیاری سے ترتیب دی جائے گی۔ مگر نیکی کو انہیں محدود و چند نفوس تک محدود کر دینا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ پس معمولی شہری ہادری صفت و عدالت کی کس طرح سے شرح کی جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں اور خوف و خواہش کے اثر پر غالب آتے ہیں وہ انسانی زندگی کے خیر و شر کے متعلق اگرچہ علم نہ رکھیں مگر صحیح آراء تو رکھتے ہیں۔ لیکن یہ



صحیح رائے کس طرح سے پیدا ہو جاتی ہے فلاطون کہتا ہے کہ ایک حد تک تو یہ فطرت اور وہ بالہی سے پیدا ہوتی ہے۔ پس بہترین قسم کی شہری فضیلت یا نیکی پیدا کرنے کے لئے ترتیب نہایت ہی اہم ہے جس میں جسمانی اور روحانی دونوں قسم کی تعلیم ہوتی ہو۔ لیکن اس قسم کی اخلاقی تعلیم صرف ان ہی لوگوں کے لئے ضروری نہیں جو فضیلت کے اس عام معیار سے بلند نہیں ہو سکتے۔ یہ ان لوگوں کے لئے بھی ایسی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری ہے جن کو آخر میں فلسفہ تک پہنچنا ہوتا ہے۔ بلکہ فلاطون تو ایک دعویٰ یہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ روح میں حلت کے سوا باقی تمام فضیلتیں عادت سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس کو سقراطی نظریے کے منافی نہیں معلوم ہوتا کیونکہ وہ اب تک اس کا قائل ہے کہ ”خیر کا علم تمام فضائل پر حاوی ہوتا ہے“ وہ صرف اس امر پر زور دینا چاہتا ہے کہ یہ علم ایسی روح کے اندر جاگزین نہیں ہو سکتا جس نے اس کے لئے نہی تیاری نہ کی ہو جس میں علمی تربیت کے علاوہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔

یہ اہتمام صحیح معنی میں کیونکر عمل کرتا ہے اس سوال کا جواب دینے وقت نفس کی تحلیل میں فلاطون کا اضافہ سقراط پر بالکل نمایاں معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ روح کے مختلف حصوں میں مذکورہ بالا ہمنوائی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ غیر معقول تسویقات جو غیر منضبط و حوں میں غالب آتی رہتی ہیں اور ایسے افعال پر مجبور کرتی رہتی ہیں جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں

۱۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاطون نے مختلف اقسام کے غیر فلسفیانہ فضائل میں اختیار کیا تھا اگرچہ وہ ان کے امتیازات کے متعلق کبھی اپنی باقاعدہ رائے کا اظہار نہیں کرتا۔ ان میں ادنیٰ ترین فضیلت فراست عوام پر جو شہروانی محبوب سے اخلاقی نفرت کی بناء پر نہیں بلکہ اس خیال کی بناء پر احتراز کرتی ہے کہ پرہیزگاری سے لذت کا ایک توازن قائم ہو جائے گا۔ اور سب سے بلند وہ ہے جو ایک ایسے غیر فلسفیانہ ذہن سے ظاہر ہوتی ہے جس کے شجاعی عنصر کی فلسفہ کی رہبری میں باقاعدہ تربیت ہوتی ہے۔ ان اختلافات کے متعلق ایک دلچسپ بحث مسٹر آچر ہنڈ کے فیڈو کے ایڈیشن کے ضمیمہ کے ہمراہ ملے گی۔

عقل کے تابع ہو جاتی ہیں۔ ان غیر معقول تسویقات کو وہ روح کے دو  
 علحدہ علحدہ حصوں سے منسوب کرتا ہے جن کو اشتہائی و شجاعتی حصے کہ سکتے ہیں۔  
 ان دونوں کا عقل سے اور ایک دوسرے سے علحدہ ہونا، اس کے نزدیک  
 ہمارے اندر مخالف تسویقات کی موجودگی سے ثابت ہے۔ ان میں اول الذکر  
 سے یہ وہ تمام خواہشیں منسوب کرتا ہے جو بظاہر جسمانی اسباب پر مبنی ہوتی  
 ہیں اور جن کو ہم ایک خاص معنی میں اشتہائیں کہتے ہیں۔ آخر الذکر کو وہ جذبات  
 کہے ایسے مجموعے کا باعث کہتا ہے جن کے مابین جدید نفسیات کوئی خاص  
 ربط قائم نہیں کرتی لیکن جن میں ایک خصوصیت بلاشبہ مشترک ہوتی ہے  
 کہ یہ سب کچھ سب پر جوش اور مدافعتانہ افعال کا باعث ہوتے ہیں۔ مثلاً  
 غضب، ہمدردی یا جرات یا عزت کی محبت، شرم و بے عزتی کا خیال۔ ان دو  
 حصوں کا اخلاقی درجہ بہت مختلف ہے۔ شجاعتی حصہ روحانی تشمکشوں میں  
 ہمیشہ عقل کا معاون ہوتا ہے، اور خاص تربیت سے یہ خود اپنی ایک مخصوص  
 فضیلت کے ظاہر کرنے کی بھی قابلیت رکھتا ہے۔ اشتہائی حصہ ظاہر ہے  
 کہ اس سے ادنیٰ ہے اور اس کی فضیلت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ یہ  
 عقل کی اطاعت کرے۔

روح کی اس سہ گونہ تقسیم سے فلاطون چار فضیلتوں کا ایک باقاعدہ  
 نظریہ قائم کرتا ہے جس کو یونان کا اخلاقی شعور زیادہ تر تسلیم کرتا ہے، اور  
 جو ہمیں اہمات فضائل کے نظریہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ (۱) حکمت  
 (۲) شجاعت (۳) عفت (۴) عدالت۔ ان میں دو سب سے اہم ہیں اول  
 حکمت جو اپنی اعلیٰ ترین معیاری صورت میں اس پورے علم کے صاحب و  
 مالک ہونے کو ظاہر کرتی ہے، جس کا فلسفی جو بیان ہوتا ہے۔ اور دوسرے  
 روح کے تمام عناصر کی وہ باضابطہ فعلیت ہے جس کو فلاطون معاشرتی علانیہ  
 صداقت و دیانت کی جڑ سمجھتا ہے اور جس کا اسی وجہ سے اس نے عدالت  
 نام رکھا ہے۔ لفظ عدالت سے ایک حد تک تو معاشرتی کروار کی ایک کیفیت  
 ظاہر ہوتی ہے۔ مگر فلاطون نے اس نام کو اس پیش کی بنا پر بھی اختیار کیا ہے

جو اس نے فرد اور معاشرت کے مابین قیام کی ہے کیونکہ اس کے نزدیک ایک منظم حکومت کے اندر ایک تو حکمران جماعت ہونی چاہئے، جو حکمت کا مظہر ہوگی دوسرے ایسی جماعت ہونی چاہئے جس کی مدافعت کر سکے اس کے اندر جماعت کا حضور خصوصیت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ یہ دونوں جماعتیں اہل حروف سے عام گروہ سے بالکل علیحدہ ہوں گی جن کا فرد کی اشتہاؤں کی طرح سے صرف یہ کام ہوگا کہ مادی ضروریات کو پورا کریں اور حکومت سے محض باقاعدہ اطاعت و فرمانبرداری کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس قسم کے نظم و نسق میں اجتماعی و انفرادی دونوں طرح کی طمانیت مختلف عناصر کے اس باقاعدہ عمل پر مبنی ہوگی جس میں ہر عنصر اپنا خاص فریضہ انجام دے جس کے معاشرتی پہلو کا نام عدالت ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فلاطون کے نزدیک اپنی بلند ترین صورتوں میں یہ دونوں ایسا سی فضیلتیں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ صاحب حکمت وہ شخص ہونا چاہئے جس کے اندر روح کے تمام عناصر کی نوعیت باقاعدہ و منظم ہو۔ اور یہ نوعیت اس وقت تک کامل نہیں ہو سکتی جب تک کہ عقلی اور حکمرانی عناصر صحیح معنی میں وصف حکمت سے متصف نہ ہوں۔ باقی دو فضیلتوں پیچیدہ روح کے اس باقاعدہ و منضبط عمل کے دو پہلو ہیں شجاعت یا بہادری چونکہ شجاعتی یا مدافعتی عنصر کی خاص فضیلت ہے یہ اسی وقت فضیلت ہوتی ہے جب یہ عقل کے تابع ہوتا ہے اور اس کی تربیت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ صرف انہیں چیزوں سے ڈرے جو صحیح معنی میں ڈراؤنی ہیں۔ عفت کا تعلق عدالت سے ایسا ہے جیسا کہ جسم کا زندگی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ عفت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر عقلی عناصر عقل کے تابع ہیں اور عدالت اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ صحیح نسبت رکھنے والے عناصر ہمنوائی کے ساتھ اپنا اپنا فضل انجام دے۔ ہے ہیں۔

اس کے بعد ایک مکالمے (پالیٹیکس) میں فلاطون شجاعت اور عفت پر ذرا کچھ مختلف بحث کرتا ہے۔ اس میں وہ ان کو مختلف مزاجوں کا مظہر خیال کرتا ہے جن کو اگر غیر منظم چھوڑ دیا جائے تو اہل شہر کی مختلف جماعتوں میں

انتہائی صورتوں کے نظر آنے کا اسکان ہوتا ہے۔ لیکن جن کو ایک بہوشمت مدبر ملاحظہ دیتا ہے۔ اسی طرح سے اپنی سب سے آخری اخلاقیاتی تصنیف (لازمی شجاعت کا مرتبہ) کم از کم شہری اور عام قسم کی شجاعت کا، عفت کے مقابلہ میں قطعی طور پر ادنیٰ معلوم ہوتا ہے۔ روح کی تحلیل پائین میں جا پڑتی ہے اور اس میں ایک گونہ تغیری ہوتا ہے۔ اور غیر عقلی تسویقات کی دو قسمیں کیجاتی ہیں، اول وہ تسویقات جو الحکم کی بنا پر ہوتی ہیں مثلاً خوف و غضب وغیرہ دوسرے وہ جو لذت کی بنا پر ہوتی ہیں مگر اب بھی فضیلت کی چار گونہ تقسیم باقی رہتی ہے (یعنی چاروں فضیلتوں کو درجہ کمال پھر ایک دوسرے سے لاینفک سمجھا جاتا ہے) اور اس میں کوئی اصولی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اب ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے کہ چونکہ فضیلت کو اب محض حکمت کے مرادف نہیں سمجھا جاتا اس لئے ظاہر ہے کہ جہل کے علاوہ بھی یہ کرداری کا اور کوئی باعث ہونا چاہئے۔ یہ نفس کی داخلی اتبری و پریشانی ہے جس میں کہ غیر عقلی تسویقات عقل پر غالب آجاتی ہیں فلاطون کے بعد کے مباحث میں یہ صریحاً مسلم ہے۔

اگر ہم خارجی کردار کی جزئیات کی تحقیق کرنا چاہیں جس میں کہ ان فضیلتوں کا اظہار ہوتا ہے تو یہ ہم کو ایسے طبقہ فکر کی طرف لی جاتی ہیں جس کو اب ہم (برخلاف فلاطون کے) اخلاقیات سے علیحدہ کر لیا ہے اور سیاست کہتے ہیں۔ کیونکہ فلاطون کے خیال کیے بموجب ایک دانشمند حکومت شہری فریضے کے تمام شعبوں کو نہایت ہی تفصیل و اہتمام کے ساتھ منضبط کرے گی اور اس کے اندر اس کا مقصد رعایا کی اخلاقی فضیلت ہوگی جو کہ ان کی سرت و طہانیت کا سب سے بڑا جزو ہے۔ خصوصاً اپنی کتاب ریپبلک کی خیالی حکومت میں جہاں کہ اس تفریق کو بالکل مٹا دیا جاتا ہے جو زندگی اور عوافت میں من و توہ کے امتیاز سے واقع ہوتی ہے اور تعلقات کا معیار صرف بہترین سل حاصل کرنا اور فراغ نفس کو موزونی کے ساتھ مقرر کرنا قرار پاتا ہے وہاں حکومت کے مقررہ قواعد و ضوابط کی پابندی ہی پر ہمہ کی فضیلت

شکل ہوتی ہے۔ صرف فلاسفہ کو حکمرانی و تعلیم کے علاوہ مجر و غور و فکر کا فرضہ انجام دینا ہوتا ہے۔ لازم میں بھی (جہاں عورتوں اور مال و اسباب کے اشتراک کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ یہ نصب العین اس قدر بلند ہے کہ اس کا عملی سیاست میں تحقق نہیں ہو سکتا، تعلیم از دو اہل اور اہل شہر کی کل روزمرہ کی زندگی سمجھنے سے لیکر بڑے عا پے تک اور نیز ہر قسم کی عبادت کو ایسا خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے متعلق نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے قواعد و ضوابط مرتب ہو سکتے ہیں جن سے اہل شہر کی عام طور پر کافی اخلاقی رہنمائی ہو جائیگی۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون کی یہ ضابطہ و تنظیم محض قانونی دباؤ ہی سے عالم وجود میں نہیں آ سکتی۔ یقیناً کوہند و نصیحت اور قانونی سز و دونوں سے کام لیتا چاہئے۔ مختصر یہ ہے کہ اس کی خیالی حکومت کو دور حاضر کے کلیسا اور حکومت دونوں کے اختیارات حاصل ہیں۔ اس بنا پر بھی وہ فرد کی زندگی کے لئے جس قدر قانونی دباؤ تجویز کرتا ہے وہ اس زمانہ کے متعلم کو گھبرا دینے کے لئے کافی ہے۔ اس کے شہریوں کو از روئے قانون مسکونی صنایع تاجریا وکیل بننے کی اجازت نہیں۔ ان کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ تین سال موسیقی کی تعلیم حاصل کریں مگر اس سے زیادہ نہیں۔ ان کو اس امر پر مجبور کیا جائے گا کہ اٹھارہ برس کے سن تک شراب سے قطعاً اجتناب کریں، چالیس برس کے سن تک دعوت کی دلچسپ بے اعتدالیوں سے کنارہ کش رہیں۔ چالیس سال کے بعد ان سفر کرنے کی اجازت ملے گی۔ بیستیس سال کے سن کے بعد اگر کوئی مجر رہے گا تو اس پر جرمانہ کیا جائے گا۔ دیوتاؤں کے وجود سے انکار کرنا یا یہ کہنا کہ ان کو قربانیوں سے راضی کیا جاسکتا ہے خلاف قانون ہوگا۔ ان کی شاعری اور گیتوں کی سخت نگرانی ہوگی۔ ان کی دعوتوں میں اخراجات کا خاص لحاظ رکھا جائے گا اور اس کے لئے سخت قوانین ہوں گے اور عام شہری قوانین اور ان کے متعلقہ نصاب کو متقین اور محافظان قانون کے کہنے کی بنا پر بے چارہ تسلیم کریں گے۔ قوانین کی مصلحت صرف چند فلسفیانہ ذہن کے لوگوں کو معلوم ہوگی۔

فلاطون کا خیال لذت کے فرض کرو کہ فلسفہ اور مدنی فضیلت و دونوں کی نوعیت کی پوری متعلق اور اس کا تعلق طرح پر شرح کی جا چکی ہے۔ تو اب صرف یہ دریافت کرنا باقی انسانی حیرت ہے۔ رہ جاتا ہے کہ اس قسم کی تشریح انسان کی خیر اصلی کے متعلق کس حد تک کامل بیان پیش کرتی ہے۔ یہاں دماغی اور

خطابہٹ کے ایک نہایت ہی بڑے سبب سے بچنے کے لئے پہلے ہم کو یہ امر ذہن نشیں کر لینا چاہئے کہ اس امر سے نہ سقراط نے کبھی انکار کیا ہے اور نہ فلاطون انکار کرتا ہے کہ انسان کی اصلی خیر خود اس کی عافیت و سعادت ہوتی ہے بلکہ سقراط فلاطون دونوں اس کو اپنے استدلالات میں مسلم مانتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک وہ سوال جو عقلی اعتبار سے اہمیت رکھتا ہے کہ اور جس کے متعلق شکوک اور مباحثے ہوئے ہیں یہ نہ تھا کہ آیا انسان کی خیر اصلی اس کی ذاتی عافیت ہوتی ہے بلکہ وہ جزئی اشیاء جن کو عام طور پر خیر محسوس خیال کیا جاتا ہے (مثلاً حکمت لذت۔ دولت۔ شہرت) کسی حد تک اس کی سعادت کا موجب ہوتی ہیں یا کس حد تک اس کی سعادت ان پر مشتمل ہوتی ہے اور سقراط و فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سوال کا صحیح طور پر جواب دینے کے لئے ہم کو تصور خیر کے عام معنی اور خیر کی حقیقی ماہیت کے اننے کی اسی طرح سے ضرورت ہوتی ہے جس طرح سے کہ خیر کے متعلق دیگر مسائل حل کرتے وقت ہوتی ہے۔ لیکن جب فلاطون کی تصوریات کا نشو و نما اس کے ذہن میں

ملے۔ یہ خیال میں کی دور حاضر کے مشہور مصنف تنگ تائید کرتے ہیں بالکل بے بنیاد ہے کہ ”طمانیت“ کو انسانی افعال کی غایت اور سطور نے قرار دیا ہے اور فلاطون اس کا مخالف تھا اس خیال کے اندر جو غلطی مضمر ہے وہ اس قدر اہم نہ ہوتی اگر سعادت کے مفہوم جو یونانی لفظ ہے اس کا انگریزی میں Happiness یعنی مسرت سے ترجمہ نہ کیا جاتا جس کا نتیجہ یہ ہو رہا ہے کہ اس کے تغزل میں لذت بخش احساسات کا مفہوم و جہش غایا ہو گیا ہے۔ حالانکہ فلاطون و ارسطو (اور خود سقراط بھی) کو کاری کو مسئلہ کا لازمی جزو سمجھتے تھے۔

کامل طور پر ہو چکا اور وہ ”بجائے خود خیر“ سے کل دنیا کی غایت مراد لینے لگا تو ظاہر ہے کہ فرد کے لئے خیر اصلی کی جو تحقیق تھی وہ اس معین مابعد الطبعی تحقیق سے علحدہ ہونے لگی جس سے کہ اس نے راز کائنات کے افشا کرنے کی کوشش کی تھی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ”بجائے خود خیر“ یا خیر مطلق ”اشیاء کی اصلی بنیاد ہے تو بھی وہ خیر جس کے متعلق کلبیہ و سہرینہ میں اختلاف تھا اور جس کے متعلق فلیبس میں خود فلاطون ان سے گفتگو کرنے کے لئے تیار رہا قطعاً کوئی نسبتہ مقرون شے ہونی چاہئے۔ یہ کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو حسی زندگی سے تعلق رکھتی جس سے انسان کی واقعی زندگی محیط ہوتی ہے۔ کیا اس کی صرف اس قدر تعریف کر دینی کافی ہوگی کہ یہ حکمت یا نیکی کے راستے پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یا اس کا ایک جز و لذت ہے اور اگر لذت ہی پر خیر مشتمل ہے تو اس کی اہمیت کیا ہے۔

ان امور کے بارے میں فلاطون کے خیالات میں چند بار تذنب ہوا ہے۔ وہ پہلے تو ظاہر یہ کہتا ہے کہ لذت اصل خیر ہے (پروٹاگورس پھر فیڈاؤدو لگا رہا جس سے وہ اس کے خیر ہونے ہی سے انکار کر دیتا ہے، فلسفی جو لذت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو خارجی و آبی شے کے طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ بھی ایک عمل ہوتا ہے حقیقی و اصلی خیر نہیں ہوتی۔ نیز یہ بات بھی محقق ہوتی ہے کہ جن احساسات کو عمل لذات کا مانا جاتا ہے وہ الم کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں مگر خیر کسی شر کے ساتھ وابستہ نہیں ہو سکتی چونکہ لذات چند تکلیف دہ احتیاجات کی تشفی ہوتی ہیں، اور جب یہ تشفی ختم ہو جاتی ہے تو یہ بھی ختم ہو جاتی ہیں اس اعتبار سے عام طور پر بعض لذات کو خیر کہا جاتا ہے مگر صرف اس بناء پر خیر کہا جاتا ہے کہ ان میں آئندہ خیر کے پیدا کرنے کا رجحان ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال سقراط کی تعلیم سے اس قدر مختلف تھا کہ فلاطون اس کو زیادہ مدت تک قلعہ نہ رکھ سکتا تھا یہ امر کہ لذت خیر مطلق کا اہم جزو نہیں ہے، اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ اس کو انسانی زندگی کی مقرون خیر میں شامل نہ کیا جائے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صرف ادنیٰ قسم لذات تکالیف احتیاج کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اسی وجہ سے رمیلک میں اسس کو فلسفیانہ

یعنی ذی فضیلت زندگی کے ہر قسم کی زندگی سے بہتر و برتر ہونے کے سلسلہ کو لذت کی کسوٹی پر جانچنے میں کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ یہاں وہ اس طرح پر استدلال کرتا ہے کہ فلسفی ریاضی (آدوی ہی) فی الحقیقت لذت سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ حیا ش آدمی زندگی بھر تکلیف دہ احتیاج، اور بے المی کی محض بے کیفیت زندگی کے مابین ڈانوا ڈول رہتا ہے جس کو وہ غلطی سے لذت سمجھ لیتا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ شد و مد کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جب ہم دیوتاؤں سے نہیں بلکہ انسانوں سے گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو یہ ثابت کرنا پڑتا ہے کہ جس زندگی کو ہم شریف ترین و بہترین کہتے ہیں، یہ ایسی زندگی ہوتی ہے جس میں الم سے لذت بہت لباوہ ہوتی ہے۔ لیکن اگرچہ فلاطون بہترین اور خوشگوار ترین کے اس اعلیٰ تعلق کو حقیقی اور اہم کہتا ہے مگر لذت پر اس کی اس قدر تاکید محض عوام کے لئے ہے۔ کیونکہ فلبیس میں جب وہ حکمت و لذت کے دعاوی کا زیادہ فلسفیانہ انداز میں مقابلہ کرتا ہے تو لذت کو حکمت کے مقابلہ میں بالکل شکست ہو جاتی ہے، اور عقول انسانی خیر کے عناصر بیان کرتے وقت اگر رنگ صورت و آواز عقلی درخششوں کے لذت اور ضروری تشفیات اشتہا تک کو بھی جگہ دی جاتی ہے مگر یہ جگہ صرف ادنیٰ درجہ کی ہے اس کے ساتھ ہی اپنے آخری نظریہ میں فلاطون اس مبالغہ سے بھی بچنا چاہتا ہے کہ ادنیٰ درجہ شہوانی تشفیات ہر قسم کے مبالغہ سے بری ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک عضو جسم کے اپنی فطری حالت پر عود کرنے کی مثالیں ہیں جس پر کہ اس کے نزدیک لذت مشغول ہوتی ہے۔ وہ صرف اس امر کا حکم کہ لذت کا

لذت فلسفہ فلاطون میں یہ بات خاص طور پر غور کے قابل ہے کہ اس مقام میں مابالذرائع غفلت و لذات کے مابین ہے۔ مگر کسی قسم کا تغیر فیاد تسلیم کے بغیر جس پر انخلا مبحث ہوتی ہے وہ فلسفیانہ زندگی اور ادنیٰ شہوانی کا مسئلہ ہے۔

لذت و الم کے تعلق فلاطون کا سب سے آخری طبیعی نظریہ ٹیمس میں صفحہ ۶۳-۶۵ پر ملاحظہ ہے اس میں جس کو جسم کے ان حصوں کی حرکت شدید ہوتی ہے اور متاثرہ حصہ کے اجزاء ایک ایک اختلاف واقع ہوتا ہے تو اہم کا احساس ہوتا ہے اور اس حالت سے فطری



عام طور پر جو اندازہ کیا جاتا ہے وہ بڑی حد تک پر فریب ہے کیونکہ عضو کی پہلی یا مثلاً نرم المناک حالت کے تقابل سے لذت کا وہم ہو جاتا ہے۔ یہ معلوم کر کے متعجب نہ ہونا چاہئے کہ خیر و لذت کے تعلق کا یہ حیدہ نظریہ فلاطونی گروہ میں زیادہ عرصہ تک نہیں رہا۔ فلاطون کے جانشین اسپوسیسی کی رہنمائی میں دجیسا کہ ارسطو کی بحث سے معلوم ہوتا ہے فلاطونیوں نے صرف لذتیت کی مخالفت کو اپنا مسلک بنالیا۔

جب متعلم فلاطون سے ارسطو پر آتا ہے تو وہ ان دو فلسفیوں کی عادات ذہنی اور ادبی طرز و روش کے تعادل سے اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ یہ سمجھ لینا سہل ہے کہ ان کے فلسفوں کو عام طور پر ایک دوسرے کی ضد کیوں خیال کیا جاتا ہے۔ اور ارسطو نے اپنی اخلاقیاتی و ما بعد الطبیعیاتی تصانیف میں فلاطون پر جو شدید نکیت چینی کی ہے اس سے اس خیال کی اور بھی تائید ہوتی ہے۔ لیکن فلاطون کے عقلی و صومو سال سے بھی کچھ بعد اتنا گیس ساکن عقلمان نے اس گروہ کے صدر ہونے کی حیثیت سے جو عموماً رکھائی کے نام سے مشہور تھا اور جو فلاطون کو اپنا بانی خیال کرتا تھا 'ارتباریت کی تردید کی جس کو درمیانی زمانہ کے بیشتر حصہ میں فلاطونی نظر خیال کیا جاتا ہے اس پر فلاطون و ارسطو دونوں متفق تھے۔ بغیر مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ دعویٰ بے بنیاد تھا۔ کیونکہ فلاطون سے ارسطو کا اختلاف اس وقت بہت زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے جب ہم ارسطو کی اخلاقیات کے عام عقلی یا اخلاقیات و دیگر علوم کے تعلق یا نظام فضائل کی تفصیل پر غور کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود خیر انسانی کے نظریہ کے اصل خاکہ میں وہ اپنے استاد کے ساتھ بالکل متفق ہے۔ ان دونوں کا فرق اس وقت بالکل محو ہو جاتا ہے جب ہم ان کو اس بحث کی نسبت سے دیکھتے ہیں جو بعد میں رواقیہ اور ایسی قوریہ کے

بقیہ صفحہ گزشتہ۔ حالت کی طرف مود کرنا لذت کا باعث ہوتا ہے مگر اختلاف اور عدد و دونوں تدبیر اور غیر محسوس ہو سکتے ہیں۔ اس بنا پر یہ بھی ممکن ہے کہ ہم جو گزشتہ لذات کا احساں ہو لذت کا احساس ہو مگر اس سے پہلے الم کا احساس ہو۔

مابین ہوئی ہے۔ اگر اس امر پر بھی غور کیا جائے، جس میں ارسطو کو فلاطون سے براہ راست اختلاف ہے، اس میں بھی اصل اختلاف اتنا نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ شاگرد کے اعتراضات استاد کے فلسفہ کے زیادہ تر اس حصہ پر وارد ہوتے ہیں جن میں کہ استاد تفکر نہیں بلکہ تمثیل کیا ہے۔ فلاطونی فلسفہ کا اصل ایجادانی نتیجہ ارسطو کی تحلیل سے اور واضح ہو جاتا ہے۔

اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون کے نزدیک ایک سب سے اعلیٰ علم یا حکمت ہے جس کا مقصد خیر مطلق ہے۔ اس کے علم میں تمام جزئی اچھائیوں اور خیروں (یعنی ان تمام چیزوں کا علم شامل ہوتا ہے جن کے ہم ارادہ عقل جاننے کی کوشش کرتے ہیں) کا علم مضمر ہوتا ہے اور نیز ہر قسم کی عملی نیکی بھی اس کے اندر ہوتی ہے، کیوں کہ کوئی شخص فی الحقیقت اس امر سے واقف نہیں ہوتا کہ خیر کس میں ہے اور اس کے مطابق عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مگر باوجود اس اذعان کے جس کے ساتھ اس نے ابد الطبیعیاتی فلسفہ اور عملی حکمت کو ایک کیا ہے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے خیر مطلق کے علم سے سعادت کی جزئیات مستنبط نہیں کرتا اور نہ وہ اس سے خاص علوم و فنون کے جزئی و تفویض کو منکشف کرتا ہے۔ لہذا جب ارسطو یہ مطالبہ کرتا ہے کہ انسانی زندگی کے فن یا علم درجہ اس کے نزدیک تدبیر ہے کیونکہ سعادت کا دار و مدار اکثر و بیشتر سیاسی معاہدہ پر ہونا لازمی ہے، کو اپنی غایت کی تعریف کرنی چاہئے اور یہ کیہ مطلق کا علم اس کے لئے اسی طرح سے بے سود ہو گا جس طرح سے کہ یہ بہ نسبتہ اختصاصی فنون و صنائع کے لئے ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون کوئی ایسی پرہیزگار قاطع پیش نہیں کرتا جس سے اس کا اثبات ہو جائے جس کا ارسطو منکر ہے۔ اس میں شک نہیں ارسطو نے نظری علم یا حکمت جس کا تعلق کائنات کے

۱۱، فلاطون ایک بارغ میں درس دیا کرتا تھا غالباً یہ باغ اس کے شاگردوں کو میراث میں ملا اور بعد اس کے گرہ کے صدر مالک ہوتے چلے آئے۔ اس کے قریب ایک ورزش گاہ تھی اسی کے نام سے اس کا ایکٹیڈمی نام ہو گیا تھا۔

ابدی و غیر متغیر حقائق سے ہے، اور عملی حکمت یا تدبیر جس کی غایت انسانی یا عملی خیر ہے، کے مابین جو امتیاز کے ساتھ کیا ہے، اس کی طرف فلاطون کی آخری تصانیف میں بھی اشارہ ملتا ہے اگرچہ اس کو قطعی طور پر تسلیم کر لینا اس کے اصول کے خلاف ہے۔ مثلاً قلیبس میں خیر کے متعلق جو بحث کی ہے اس کا تعلق قطعاً انسانی خیر اور فکر و لذت کے دعاوی سے ہے (اس طرح پر کہ فکر کا دعویٰ ہے کہ خیر انسانی تفکر کے اندر ہے، اور لذت کہتی ہے کہ خیر انسانی خوشگوار احساسات پر مشتمل ہے۔ مترجم) وہ صرف خدائی فکر کی طرف رجوع ہوتے وقت جو کہ عالم تنقیم کی خیر ہے یہ کہتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جو ہماری موجودہ بحث سے قطعاً خارج ہے۔ اسی طرح سے اس کی آخری اور سب سے بڑی اخلاقی سیاسیات تصنیف (یعنی لاز) میں اس کی مخصوص مابعد الطبیعیات کا پتا ہی نہیں ہے۔ وہ سہری طرف انسانی اور خدائی خیر کا تعلق جو ارسطو بیان کرتا ہے اس قدر قوی ہے کہ شاید فلاطون نے بھی ان کے مابین اس سے زیادہ قریبی تعلق کا متعلق نہ کیا ہو۔ کائنات کی خیر اصلی ارسطو کے نزدیک عام مجر و فکر کی خالص فعلیت ہے، جو ایک ساتھ ہی موضوع بھی اور معروض بھی جس میں کبھی تغیر واقع نہیں ہوتا ہے اور جو قدیم ہے۔ یہی اس مقرون دنیا کے کل عمل تغیر کی علت خدائی اور سبب اولین ہے۔ وہ اور فلاطون دونوں یہ کہتے ہیں کہ اسی قسم کی خالص فکری فعلیت انسانی زندگی کی بہترین و برترین صورت ہے۔ اور فلسفی سے جہاں تک ممکن ہو گا اسی قسم کی زندگی کے معاملات سے بھی بڑھا رکھنا پڑے گا۔ اور اس حلقہ میں اس برترین خیر کا مل اخلاقی فضیلت حاصل کر کے ہو سکے گی اس میں شک نہیں کہ ارسطو کا یہ کہنا کہ اخلاقی فضیلت کو باری تعالیٰ سے منسوب کرنا مناسب نہیں بظاہر فلاطون کے اس خیال کی تردید معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا عادل شخص سب سے زیادہ محبوب و دہ کے مشابہ ہو گا۔ مگر یہاں بھی جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ فلاطون کی عدالت کے معنی ہمنوا اور متوازن فعلیت کے ہیں تو اختلاف کا وہ وزن بہت کم ہو جاتا ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ ارسطو ذات خداوندی سے جو لذت کو منسوب کرتا ہے اس سے

فلاطون سے بہت بڑا مابعد الطبیعیاتی اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف ایسا ہے، جس کی عملی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں، اور جو انسانی اور خداوند کی خیر کی مماثلت کو، اور زیادہ قابل فہم بنا دیتا ہے اور نہ ارسطو کا سقراط کے اس سوال سے انحراف کہ ”فضیلت علم ہے فلاطون کے انحراف سے کچھ زیادہ ہے۔ اگرچہ فلاطون کی نسبت ارسطو نے اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دونوں کہتے ہیں کہ ہر شخص جو فضل عدا کرتا ہے اس میں اس مقصود وہ ہوتا ہے کہ جس کو وہ خیر خیال کرتا ہے مگر عملی حکمت یا اخلاقی بصیرت کامل اور حقیقی معنی میں عمل کو رہی ہو تو دونوں کے نزدیک یہ لازمی طور پر فضیلت کا باعث ہوگی۔ مگر دونوں اس امر کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی بصیرت کو واقعی بنانا محض عقل کا کام نہیں ہے بلکہ اس کا مدار عقل اور نفس کے غیر عقلی اور نیم عقلی اجزاء کے مابین صحیح قسم کے تعلقات کے قائم ہونے پر بھی ہے۔ اس لئے فضیلت کے پیدا کرنے میں دہانی تعلیم اس قدر مفید نہیں ہوتی ہے، جس قدر کہ عمدہ فطری رجحانات والے لوگوں کی اہوش باری کے ساتھ تربیت مفید ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے فلسفہ میں یہ خیال نسبتاً ایک متعین و نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ شاگرد واضح الفاظ میں یہ کہہ کر کہ ذی فضیلت یا نیک عمل کی اصلی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو محض اسی کے خاطر اختیار کیا جاتا ہے استاد سے یقیناً ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے۔ مگر اس میں بھی وہ اس اعتقاد کو اصولی صورت میں بیان کر دیتا ہے جس کو استاد دل نشیں کر دیتا تھا۔ اور نہ ارسطو کا یہ بیان لذت اور انسانی سعاد کے متعلق اس سے کچھ بہت زیادہ مختلف ہے، جس حد تک اس بارے میں فلاطون پہنچ چکا تھا، اور جو ہم کو بعد کے مکالمات سے معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ارسطو کو اب لذائذ کی انتہائی مخالفت کا مقابلہ کرنا تھا، اس کو فلاطونی گروہ نے اسپو سپیس کی سرکردگی میں اختیار کر لیا تھا۔ ارسطو کے نزدیک لذت سعادت کا لازمی جزو نہیں، بلکہ ایک ایسا عارضہ ہے، جو اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ انسانی سعادت اصلی عمل نیک یعنی کسی قسم کی عملی حکمت پر

مشکل ہوتی ہے، اب اس کے مقصود و بحر و حقیقت ہو یا شریفانہ کردار قطع نظر اس لذت کے جو علم و فضیلت کے ساتھ ہوتی ہے یہ اس کے بغیر بھی عقلی پسند کے معروض بننے کے لائق ہوتے ہیں۔ مگر اس کے باوجود تمام افعال کے ساتھ لذت ہوتی ہے، اور ایک معنی کر کے یہ اس سے مکمل ہوتے ہیں اور جس قدر فعل میں فضیلت ہوتی ہے اسی حد تک یہ بہتر و پسندیدہ تر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ لذت کی نوعیت کے متعلق فلاطون کے بیان پر نکتہ چینی کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ ہم لذت کا نہ تو عمل کی حیثیت سے تفعل کر سکتے ہیں اور نہ عود توانائی کے طور پر۔ اور وہ یہ سچ کہتا ہے کہ عود توانائی نفسیاتی نہیں بلکہ مادی واقعہ کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر ان اختلافات کے معنی یہ نہیں کہ ان دو فلسفیوں میں اتحاد خیال نہیں ہے۔ اور یہ خیال کہ بری لذتیں اصلی و حقیقی لذتیں نہیں ہوتیں، اس قدر فلاطونی ہے کہ ہم کو اسے ارسطو کے بہانہ پر گھیرت ہوئی ہے۔ سعادت جس حد تک خیر انسانی کے متعلق فلاطون و ارسطو میں کوئی انسانی کے متعلق اہم اختلاف بھی ہے اس حد تک میرے نزدیک سقراط کی ارسطو کا خیال، اخلاقیاتی تعلیم کے ایجابی عنصر سے ارسطو کا نظریہ فلاطون کی نسبت قریب تر ہوتا ہے، اگرچہ یہ زیادہ اصطلاحی اور مدرسہ کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے اور اس سے سقراط کے اساسی معنی کی زیادہ واضح طور پر تردید تشریح ہوتی ہے۔ اسی نتیجہ پر ہم اس وقت پہنچتے ہیں جب ہم تینوں فلسفیوں کی تعلیم کا مقابلہ کرتے ہیں۔ مگرچہ سقراطی تعلیم مکالمات فلاطون کی نہایت ہی نمایاں خصوصیت ہے مگر اخلاقیات میں اس اصلی طریقہ استخراجی ہے۔ وہ صرف یہ تسلیم کرتا ہے کہ عام عقل سے اسے عارضی قدم اور نقاط آغاز لجاتے ہیں جن کے ذہن خیر مطلق کے علم تک بلند ہوتا ہے، اور مطلق کا علم حاصل کرنے کے بعد بھی انسانی جزئی خیروں اور اچائیوں کا صحیح طور پر تفعل کر سکتا ہے۔ ارسطو اخلاقیات میں فلاطون کی ماورائیت کو رد کر کے فلاطون کی تعلیم کا صرف وہ حصہ باقی رکھ لیتا ہے، جس میں سقراط کے اصل طریقہ کے مطابق

عوام کی رائے سے استقراء اور تصحیح کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے فلسفے کا بیج بیج اُس وقت اچھی طرح سے سمجھ میں آتا ہے جب اس کے ادبی طریقہ کو ایک ایسا سقراطی مکالمہ خیال کریں جس کو ایک شخص کی تقریر میں بدل دیا گیا ہے یعنی جو چوک سے درسگاہ میں آگیا ہے۔ مثلاً اپنی کتاب اخلاقیات کے شروع میں وہ ہم کو انسان کی غایت اصلی یا حقیقی کے اساسی تعلق تک سقراطی استقراء سے لے جاتا ہے۔ تمام انسان عمل کرتے وقت ہر لحظہ نتیجہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہیں، اب وہ اس نتیجہ کی خواہ محض اس کی خاطر خواہش کریں، یا کسی اور غایت کے وسیلہ کے طور پر۔ مگر ظاہر ہے کہ ہر شے کی وسیلہ کے طور پر خواہش و تلاش نہیں کیجا سکتی۔ اس لئے کوئی آخری و اصلی غایت یا چند غائتیں ہونی لازمی ہیں جو علم یا فن اس آخری غایت کی تحقیق کرے گا اس کا تعلق دیگر ایسے فنون سے جن سے کوئی خاص غایت یا فائدہ مقصود ہو گا بالکل اصلی و تعمیری قسم کا ہونا ضروری ہے۔ ہم یہ دیکھتے ہیں لوگوں واقعا ایک ایسی غایت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو متفقہ طور پر سعادتمند کہتے ہیں۔ مگر اس کی نوعیت کے متعلق ان کے خیالات میں بہت بڑا اختلاف ہے۔ پس ہم صحیح خیال تک کیونکر پہنچیں تاہم یہ دیکھتے ہیں کہ لوگوں کی قسمیں، ان کے فرائض کے اعتبار سے کی جاتی ہیں انہی کے اعتبار سے ان کا نام رکھا جاتا ہے۔ ہر قسم کے آدمی اور انسان کے تمام

۱۔ میں لفظ استقراء کو وسیع معنی میں استعمال کرتا ہوں اور اس سے ہر ایسا عمل مراد ہے جس میں جزئی احکام و تصدیقات سے بہت عام نتائج کا استنباط کیا جاتا ہے۔

۲۔ یونانی زبان میں جو اس کے لئے لفظ ہے اس کا انگریزی میں (Happiness) دوسرے سے ترجمہ کیا جائے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ ایسا لفظ جس سے وجود انسانی کی غایت اصلی کا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ مگر اسی میں احساس کی ایک خاص حالت کا ایسا ششیں عنصر موجود ہے کہ یہ اس لفظ کے لئے موزوں نہیں جس کو اسطو استعمال کرتا ہے۔ اس لئے ایک بہت بڑی غلط فہمی سے بچنے کے لئے مجھے مناسب معلوم ہو گا کہ اس کا سادہ یا غایت کے نامائوس نظریہ صحیح کیا

اعضا، و جراح اپنا اپنا خاص فریضہ رکھتے ہیں، اور ان کو اس فریضہ ہی کے اعتبار سے اچھا یا برا کہا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنا فریضہ اچھی طرح سے انجام دیتے ہیں تو اچھے کہلاتے ہیں اور اگر بُری طرح سے انجام دیتے ہیں تو بُرے کہلاتے ہیں۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ انسان کا یہ حیثیت انسان ہونیکے ہی ایک فریضہ ہے اور یہ کہ سعادت یا اطمینانِ حسی اس کو تلاش ہوتی ہے، اسی فریضہ کے اچھی طرح سے انجام دینے سے حاصل ہوتی ہے یعنی انسان کی جو معمولاً زندگی ہوتی ہے، اس کے نفسِ عقلی کی زندگی اچھی طرح پر گزرنے سے جس کو ہم انسان کی خصوصیت امتیازی سمجھتے ہیں۔

نیز عامۃ الناس کی رائے کا احترام ارسطو کے یہاں محض اس طریق ہی سے ظاہر نہیں ہوتا، جس سے کہ یہ اس عقل تک پہنچتا ہے، بلکہ وہ اس عقل پر وہ جس طرح سے بحث کرتا ہے، یہ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اول تو اگرچہ ارسطو کے نزدیک انسان کی کامل ترین سعادت اس کے ”عقل“ مقدس ترین حصہ یعنی خالص فکری عقل کے عمل کے اندر مشتمل ہوتی ہے، مگر وہ اس سمجھ میں نہیں پڑتا کہ اسی کو خیر انسانی کہے اور اس کے علاوہ اور کسی کو خیر مانے ہی نہیں۔ اس حد تک اس میں شک نہیں کہ اس کی کتاب کا بیشتر حصہ ادنیٰ خیر ہی کی تشریح سے بھرا ہوا ہے جس کا عملی زندگی میں اس وقت تحقق ہوتا ہے، جب نفس کے اشتہائی و نفسوی عنصر عقل کے تحت عمل کرتے ہیں۔ لیکن جب ”فریضہ“ کے اچھی طرح انجام دینے کے تصور کے معنی میں وسعت بھی دی گئی، اور اس لذت کا بھی لحاظ کیا گیا جو اس عمل کے ساتھ لازمی طور پر ہوتی ہے پھر بھی یہ ان تمام جزئیات پر پوری طرح سے حاوی نہ ہو جس کو یونانی عواما سعادت انسانی کے لئے لازمی سمجھتے تھے۔ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کے فرائض کے پوری طرح سے انجام دینے کے لئے جیسا کہ ارسطو کہتا ہے کہ تھوڑی سے مادی دولت بھی ہونی ضروری ہے (اس کے فلسفہ میں غربا کے لئے سعادت کی گنجائش نہیں) پھر بھی بہت چیزیں اور اچھائیاں ایسی باقی رہ جاتی ہیں مثلاً حسنِ شرافت نسب، صلاحِ شغل وغیرہ کہ جن کی موجودگی و عدم موجودگی سعادت انسانی کے عام خیال کو

متاثر کرتی ہے، اگر چنان کو نیکو کاری کے لئے با واسطہ طور پر بھی مشغول ہے ہم کہا جاسکتا ہے۔ ان کو ارسطو اپنے سعادت کے فلسفیانہ تعقل سے نہ تو خارج کرنیکی کوشش کرتا ہے اور نہ ان کے ان میں شامل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنے اسی نظریہ کو جو اس نے عمد آدھیلہ کر دیا ہے یہ کم و بیش اس کی کل اخلاقیات کی خصوصیت بن گئی ہے وہ صاف کہہ دیتا ہے کہ مفہوم کی نوعیت اس امر کی اجازت نہیں دیتی کہ اس پر کامل علمی انداز میں بحث کی جائے۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ خیر انسانی کا کوئی بالکل قطعی نظریہ بیان کیا جائے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اس کے اہم اجزاء کی علی طور پر کافی شرح کر دی جائے۔

پس سعادت یا عمدہ زندگی کا سب سے اہم جزو عامۃ انسان کے لئے ارسطو کے نزدیک حن عمل ہے، جس کا تین مختلف اخلاقی فضائل کے تعقلات سے ہوتا ہے۔ ان کی تشریح کرتے وقت وہ اپنے زمانے کے عام اخلاقی شعور کے خالص تحلیلی مشاہدے کا نتیجہ بیان کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقی حقیقت تک جزئی اخلاقی آراء کے اسی طرح سے ہوشیاری کے ساتھ مقابلہ کر رہے۔ پہنچ سکتے ہیں جس طرح سے طبعی حقیقت تک جزئی طبعی مشاہدات کے استقراء سے۔ چونکہ خیر و شر کے متعلق لوگوں کے احکام میں بچہ اختلاف ہے، اس لئے کل اخلاقیاتی مسائل کے متعلق ہم کامل یقین و وضاحت تک پہنچنے کی توقع نہیں کر سکتے۔ غور و فکر کے بعد ہم تقناقص نظریات میں سے چند کو ترک کرنے پر بھی مجبور ہوں گے، اور بعض کے مابین ہم کو درمیانی راہ نکالنی پڑے گی۔ اس طرح سے جو کچھ اخلاقی حقیقت سمجھ گئی وہ عملی اغراض کے لئے بالکل کافی ہوگی۔ عام عقل کے مطابق رہے گی اس کوشش میں اگرچہ ارسطو کو نقص کی تشریح میں متعین و تکمیل دونوں کی قربانی کرنی پڑی ہے مگر اس سے اس ایک طرح کی تاریخی دلچسپی بھی حاصل ہوئی ہے جس نے اس کو یونان کے راز کے عمدہ بہتر زندگی کے مضامین کی حقیقت کنندہ حقیقت سے اس کو خاص طور پر توجہ کے لائق بنا دیا ہے۔

ارسطو کا نظریہ فضیلت | اخلاقی فوقیت یا فضیلت کی عمدہ و معنی میں تعریف کر کے



ہم بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کے محض طبیعی احساس یا قابلیتِ حسّی کے معنی تو نہیں ہو سکتے مثلاً جیسے کہ غصہ خوف رحم وغیرہیں کیونکہ ان پر محض طبیعی احساس ہونے کی حیثیت سے تعریف و مذمت کوئی حکم صادر نہیں کرتا۔ بلکہ یہ ایک ایسی مقررہ عادت کو ظاہر کرتی ہے جو قواعد و ضوابط کے ماتحت ایسے افعال کے سلسلہ کو انجام دینے سے پیدا ہو گئی ہے جس میں افراط و تفریط سے بچا گیا ہے، اور مذکورہ بالا فطری جذبات کا محدود اور منضبط طریق پر تجربہ کیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صاحبِ فضیلت شخص بغیر داخلی تضادم کے ایسے افعال کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے، جو بہ اعتبار اپنے نتائج کے خیر الاور و وسطیٰ کے مطابق ہوتے ہیں اس حد تک فضیلت فنی کمال کے مشابہ ہے کہ یہ بھی مشق سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا انہار حد سے زیادہ اور حد سے کم کی متضاد غلطیوں سے کامیابی کے ساتھ بچنے میں ہوتا ہے۔ لیکن فضیلت اور ہنروری میں یہ فرق ہے کہ اس میں ایسے افعال کو جن کے کرنے سے فضیلت حاصل ہوتی ہے ان کے اندرونی اعلاقی حسن کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اور کسی ایسی نیت کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، جو غوغل سے باہر ہو۔ احساس اور وہ خارجی فعل جس میں فضیلت کا تحقق ہوتا ہے ممکن شعور کے مابین محض ریاضیاتی اوسط ہی نہیں ہوتا، بلکہ ہر حالت میں اس کا تعین فاعل اور گرد و پیش کے حالات کی نسبت سے ہوتا ہے، حقیقت تو یہ ہے کہ اکثر یہ ضدین میں سے ایک کے قریب تر ہوتا ہے۔ مثلاً شجاعت۔ ہزول کی نسبت ہتھور سے زیادہ قریب ہے۔ صبح اوسط کا تعین عملی حکمت رکھنے والے حضرات کا کام ہے کہ وہ اپنے استدلال اور حکم لگانے کی قوتوں کے ذریعہ اس کو صحیح طور پر متعین کریں۔

اب تک تو اس عام عقل کا ذکر تھا، جس میں اوسط محض ان نتائج کو بیان کر رہا ہے، جن تک غلطوں و سقراط کے تصور فضیلت کو ترقی دینے، اور اس کی تصحیح کرتے ہوئے، بتدریج پہنچ چکا تھا۔ جزئی فضائل کی جو اس نے فہرست تیار کی ہے وہ بھی ایک حد تک غلطوں کی بنیاد پر قائم کی ہے۔

یہی فاضل فاضل ہی کی فہرست ہے، جس کو روزمرہ کی گفتگو سے چند نئے تعلقات داخل کر کے بڑھا دیا گیا ہے اور جس کی عام عقل کے مطابق تعریف کی گئی ہے جس کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں۔ لیکن ان دو فلسفیوں کا بیان اہمات فضائل کے باب میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ کیونکہ فاضل فاضل کی وحدت اصلی اور فضائل کے باہمی ربط سے دجو کہ عام طور پر مسلم ہے متاثر ہو کر ہر فضیلت کے ذکر کو اس قدر وسعت دیتا ہے کہ یہ عام فضیلت پر بھی خاصی طرح سے صادق آسکتا ہے۔ برخلاف اس کے ارسطو کی تعلیمی ذہانت اور اس کا استقرائی طریقہ اس کو ان اصطلاحات کی جن کو کہ وہ عامۃ الناس کی گفتگو سے لیتا ہے، حد سے زیادہ محدود و تعریف کر دینے کی طرف لے جاتے ہیں۔ حکمت و عدالت کے تعقلوں پر علمی بحث کرنے کے خیال سے وہ ان کو چھوڑ کر شجاعت و عفت سے آغاز بحث کرتا ہے، اور ان کو فاضل فاضل کی طرح سے نفس کے غیر ذی عقل عنصر کی فضیلت کہتا ہے۔ شجاعت کی وہ خاص احتیاط کے ساتھ تحلیل کرتا ہے، اور اس میں وہ اس اہمیت جو اس رواجی تعریف و مقیص کے وقت دی جاتی ہے، اس لفظ کا صحیح استعمال تو زیادہ تر لڑائی کے وقت ہوتا ہے۔ اس کا اظہار اس بے غوفی سے ہوتا ہے، جس سے انسان ایسے مواقع پر اموات کا مقابلہ کرتا ہے جہاں موت سے اس کی عظمت و شرافت ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے مواقع زیادہ تر مالت جنگ میں پیش آتے ہیں۔ مثلاً سمندر میں طوفان کے وقت شجاع آدمی سے کوئی ہر اس ظاہر ہوگا مگر وہ اس موقع پر صحیح معنی میں شجاعت ظاہر نہیں کر سکتا، کیونکہ اس کی موت کے اندر کوئی ایسی بات نہیں جس سے اس کی شرافت و عظمت ظاہر ہوتی ہو۔ نیز یہ کہ شجاعت اصلی (اس معنی میں جس میں کہ یہ فضیلت ہے اور اس میں شجاعانہ فعل کو اس کی ذاتی خوبی اور عظمت کے لئے پسند کیا جاتا ہے) کو مدنی شجاعت سے جس کا محرک خوف بے آبروئی یا الم ہوتا ہے خود اعتمادی سے جو تجربہ کی بنا پر ہو، اس جرات سے رجائی طبیعت یا جہالت کی بنا پر ہو اور محض جسمانی و طبعی شجاعت سے علحدہ سمجھنا چاہئے۔ جسمانی و طبعی شجاعت ایک طرح کا

خام مصالحہ ہے جو اعلیٰ محرک کے پیدا ہو جانے سے فضیلت کے اندر ترقی کر سکتا ہے۔

جس طرح سے شجاعت میدان جنگ تک محدود ہے، اسی طرح سے عفت بھی عام استعمال کے مطابق لذات جوع و عطش و جنس سے تعلق رکھتی ہے۔ عفت ان اشتہاؤں کی حد سے زیادہ پرورش کرنے سے نفرت کرتا ہے اور ان کی جائز تشفی سے بھی حد سے زیادہ خوش نہیں ہوتا نہ وہ ان لذات کی حد سے زیادہ خواہش کرتا ہے اور نہ ان کی عدم موجودگی سے اس کو بہت زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس فضیلت کے متعلق تقریب کی غلطی (یعنی لذات اشتہا سے ناجائز طور پر بے حس رہنا) ارسطو کے نزدیک انسانوں میں بہت ہی کم نظر آتی ہے۔ نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ فضیلت اصلی جس سے صحیح و صائب افعال کا اندرونی کشمکش و تضاد کے بغیر ہونا متصور ہوتا ہے اور ضبط نفس جس سے گمراہ تسویقات کے ساتھ ایک طرح کی کشمکش ظاہر ہوتی ہے کہ اہم امتیاز پر ارسطو نے اس طرح سے بحث کی ہے کہ یہ عفت سے خاص طور پر متعلق ہے۔ اور اس کی وجہ زیادہ تر یہ معلوم ہوتی ہے کہ یونانی معاشرے کے مطابق ضبط نفس اور اس کے عکس کے لئے جو لفظ ہیں وہ صرف خصوصیت کے ساتھ جسمانی اشتہاؤں کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ غصہ اور دیگر غیر منطقی تسویقات پر ان کے استعمال کو زیادہ تر استعماری خیال کیا جاتا ہے۔

لے میں نیکو معیشت پنکس کی کتاب ہفتم کو جس میں کہ اس پر بحث کی گئی ہے یا کتاب پنجم و ششم کو اس معنی میں ارسطو کی تصنیف خیال نہیں سمجھتا جس معنی میں باقی کتاب سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں ان کو اس کے شاگردوں نے لکھا اور انہوں نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ خاص ارسطو کی تعلیم بیان کریں اس لئے ارسطو کے خیال کے مطابق جو عام و مختصر بیان اس پر گراف میں دیا گیا ہے یا جو اس کے بعد عدالت علمی فضائل، اور علمی عقل کے متعلق آئے گا، اس کا یہاں کرنا غیر موزون نہیں ہے۔

شجاعت اور عفت کے بعد جن کا تعلق ابتدائی یا حیوانی تغفروں شہتاؤں کے ضبط سے ہے، ارسطو فضیلتیں ایسی بیان کرتا ہے جو انسان کی نسبت ہند و تمدن خواہش و تلاش کی مقصود ہوتی ہیں یہ عزت و دولت ہیں اور ہر حالت میں وہ ایسی فضیلتوں کے مابین امتیاز کرتا ہے جن میں سے ایک کو تو صرف چند محدود و منتخب افراد عمل میں لا سکتے ہیں اور دوسری کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں۔ مثلاً دولت میں معمولی آمدنی کے لوگ بھی فیاضی سے کام لے سکتے ہیں۔ جو ایسی فضیلت ہے کہ اس کا اظہار زیادہ تر خوشدلی کے ساتھ دینے اور خرچ کرنے سے ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ صرف صحیح چیزوں پر کبیا جائے اور انسان اسراف و فضول خرچی میں مبتلا نہ ہو۔ مگر اس کے اندر ایسے ذرائع منفعت سے احتراز کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے جو انسان کی عزت کے منافی ہوں۔ مگر شان و شوکت ایسا وصف ہے کہ صرف ایسے اشخاص کے اندر ہو سکتا ہے جو بہت بڑی جائیداد رکھتے ہیں اور جن کی معاشرت کے اندر بلند مرتبہ ہو۔ ان کی شان کے ہی نمایان ہوتا ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں کی جناب میں بڑی بڑی نذرانہ پیش کریں، شاندار دعوتیں دیں اور لڑائیوں کے لئے جنگی جہاز اور رسالے شاندار طور پر آراستہ کریں۔ اس قسم کے کام جن میں بجد صرف ہوتا ہے ایک قسم کا زائد لگان ہے، جو اتھنز اور دیگر مقامات پر قانون اور رواج نے اپنے دو قلمند باشندوں پر عائد کر رکھا ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ایسے مواقع کو عموماً اظہار بنود و نمائش کے لئے نہایت شوق حکام میں لایا جاتا ہے۔ اس لئے باشوکت انسان کو عامیانہ اور سہوہ قسم کے اسراف سے بچنا چاہئے جو اس فضیلت کی افراط ہے۔ مثلاً ایک جم فقیر کو شادی کی دعوت کھانا یا ڈانہ گانے میں گمانے والوں کو ارغوانی پوشاک پہنانا۔ ان مثالوں کا ارسطو اپنے زمانے کی زندگی سے اقتباس کرتا ہے۔

اسی طرح سے عزت یا شہرت کی طلب کو ارسطو ایک ایسی فضیلت سمجھتا ہے جس کے لئے اس کو مروجہ اخلاقی اصطلاحات میں کوئی لفظ نہیں ملتا۔ شہرت پسند اور غیر شہرت پسند دونوں کو بھی موت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور

کبھی تعریف کے معنی میں۔ مگر اس کو خارجی فضائل میں اس سبب سے بڑی فضیلت کے متعلق ذہنی روش کے بیان کرنے کا بحد شوق ہے، جو اس سے خود دار انسان انسان کے متعلق ظاہر ہوتی ہے، جس کے اندر کیا ب قسم کی خوبی ہوتی ہے۔ اور وہ اپنی جیسی کہ چاہئے ویسی قدر کرنی چاہتا ہے۔ اس قسم کی محدوداری محال شدہ فضیلت کی تکمیل ہے، کیونکہ دیگر فضائل اس کے اندر مسلم ہیں دیکھیں کہ کسی قسم کا عیب اس عظیم المثال فضیلت کے منافی ہو گا جو اس سے ظاہر ہوتی ہے (اور یہ ان کو برہماتی ہے اس کمال فضیلت کے مالک ہونے کے بعد خود ار آدمی کی اگر بڑے اور مشہور لوگ بھی بہت عزت کریں گے تو وہ اس سے صرف معمولی طور پر خوش ہو گا۔ اور چونکہ وہ عوام سے حق بجانب طور پر نفرت کرے گا اس لئے کہ وہ جو عزت کر سیکھے اس پر وہ کوئی انتہا نہ کرے گا۔ وہ خصوصیت جو اسوہ شریف زندگی کے گل سرسبد کی بیان کرتا ہے، وہ اس معنی کر کے اور بھی دلچسپ ہیں کہ یہ عیسائی نصب العین سے بالکل مختلف ہیں خود دار انسان زیادہ دوستمند اور نسبتہ شریف ہوتا ہے۔ وہ احسان کرنے کو تو دوست رکھتا ہے مگر ذریعہ احسان ہونے سے شرماتا ہے، اور اگر کسی نے اس پر احسان کیا ہو تو اس ذکر کو وہ گوارا نہیں کر سکتا۔ وہ تمام ادنیٰ درجہ کے مناصب سے پرہیز کرتا ہے، اور جب تک کہ بڑا کام سامنے نہیں آتا وہ بے کاری کو ترجیح دیتا ہے کھلا ہوا دشمن اور کھلا ہوا دوست ہوتا ہے کیونکہ وہ کسی سے ڈرتا نہیں) وہ صاف باطن ہوتا ہے، صرف عوام کے سامنے البتہ وہ ایک طرح کے جھوٹے انکسار سے کام لیتا ہے۔ وہ بغض و عناد سے بری ہوتا ہے وہ گھٹیا نہیں کرتا۔ زندگی کی معمولی ضرورتوں اور پریشانیوں کی اس کو بردا نہیں ہوتی وہ بہت زیادہ استعجاب یا تعریف نہیں کیا کرتا۔ رفتار میں اس کی متانت ہوتی لہجہ سے سنجیدگی ملکتی ہے اور گفتگو سوچ سمجھ کر کرتا ہے۔

ان فضائل کے بعد جن کا تعلق عزت سے ہے وہ علم پر آتا ہے۔ اس اخلاقی فضیلت کا اظہار محدود غصہ سے ہوتا ہے اور یہ فہرست لمنساری مودت (جو شاید اور تنگ مزاجی کے مابین اوسط ہے) صداقت اور سنجیدہ مہارت

نہ ختم ہوتی ہے۔

فضائل و رذائل کے اس مشہور و معروف بیان میں سنجیدہ تحلیل و مشاہدے کا کافی عنصر ہے، جس سے اس کو تاریخی اہمیت کے علاوہ ایک مستقل دلچسپی حاصل ہے۔ مگر یہ تمام و کمال کو دار انسانی پر سنجیدگی کے ساتھ غور کر کے مرتب نہیں کیا گیا ہے اور اس سے خیر کے وہ نمونے ظاہر نہیں ہوتے جو زندگی کے مختلف حصوں میں اس کے مختلف فریض و علائق کے لئے موزون ہوں۔ شجاعت کو خطرات جنگ عفت کو چند لذات تک محدود کرنے سے بحث کی بے ربطی اور سطحیت ظاہر ہوتی ہے، جو اخلاقی اصطلاحات کے محض عامیانہ استعمال کی تحلیل میں نظر ہوتا ہے اور نہ ارسطو کا عام اصول فضیلت دکھایا گیا ہے کہ ایک اوسط یا درمیانی حالت ہوتی ہے۔ وہ بتا رہا ہے کہ مابین جن کو اس سے افراط و تفریط کی نسبت ہوتی ہے، اس کی بحث کو حقیقت باقاعدہ بنانے میں کچھ زیادہ مفید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے عمدہ نتائج حاصل کرنے میں بھی باقاعدگی اور ضبط، صحیح تناسب و مہدونی کا لحاظ اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ نتائج ہنر میں، اور اس ضرورت کا ظاہر کرنا نہایت اہم ہے۔ لیکن ارسطو کا فضائل و رذائل کے متعلق کمی بیان جہاں قطعاً غیر موزون بھی نہیں، وہاں بھی گمراہ کن ضرور ہے۔ اور اس کی وجہ سے وہ بعض اوقات اس قسم کی مشککہ خیز باتیں کر جاتا ہے جن سے کہ اس نے سچائی کو دینگ مارنے اور جھوٹی آنکساری کر بیچے مابین اوسط قرار دیا ہے۔

ارسطو کا بیان عدالت اہمات فضائل میں سے عدالت ہی ایک ایسی فضیلت تھی، دوستی اور علی حکمت جس کا ارسطو نے مذکورہ فہرست میں ذکر نہیں کیا تھا۔ اس کے متعلق۔ اور اُسے علیحدہ بحث کرنے کے لئے اٹھا رکھا تھا۔ اس کی

کچھ تو یہ وجہ تھی کہ اس کے دو معنی تھے جو فلاطون کے اس فضیلت کے نقل میں گڈ بڈ ہو گئے تھے۔ وسیع معنی میں یہ قانون شکستہ کے مخالف ہے، اور اس طرح یہ معاشرتی پہلو سے کل فضیلت کے مساوی ہے۔ محدود معنی میں یہ ناجائز برتاؤ کی ضد ہے۔ محدود معنی میں وہ عدالت کی دو قسمیں

۱۔ یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ فلاطون کی تعلیم سے یہ بات پہلے ہی ذہن نشین ہو چکی ہے۔

کرتا ہے (۱) تقسیمی عدالت اس کا اظہار حسب استحقاق تقسیم کرنے میں ہوتا ہے۔ اب  
 یہ تقسیم خواہ دولت کی تقسیم ہو یا اعزازات کی، بہر حال قوم کے افراد میں جو شے  
 بھی تقسیم کرنی ہو اس میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے (۲) اصطلاحی عدالت یعنی  
 ظالم سے مظلوم کے لئے اس قدر تاوان وصول کیا جائے جو اس نقصان کے  
 مساوی ہو، جو مظلوم نے اٹھایا ہے۔ عدالت کی وہ اور تشریح کرتا ہے اور  
 کہتا ہے کہ تبادلۂ ایشاء جو معاشرت کو وابستہ دیکھا رکھتا ہے، عدالت کا تحقق  
 اس وقت ہوتا ہے، جب وہ چیزیں جن کا تبادلہ ہوتا ہے ایک دوسرے  
 کے ہم قیمت ہوتی ہیں۔ مثلاً اگر ایک شے کیفیت میں افضل ہو تو دوسری  
 کی کمیت سے اس کا معاوضہ ہو جائے۔ یہ امتیازات بلاشبہ مفید ہیں اگرچہ ان سے  
 یہ معلوم نہیں ہوتا کہ خاص خاص حالتوں میں قیون عدالت حصے قرین عدالت  
 تاوان اور قیون عدالت سودے کیا جوتے ہیں۔ اس کے بعد ارسطو اس سوال کو  
 لیتا ہے جس پر قدیم یونان میں اخلاقی غور و فکر کے آغاز کے وقت بحث ہوئی  
 تھی یعنی عدالت فطری ہے یا رواجی۔ ارسطو کا فیصلہ اس کے متعلق یہ ہے کہ  
 شہری عدالت میں جس کا تحقق ان حقوق کے قیام سے ہوتا ہے جو قانوناً ایک  
 متعین حکومت کے شہریوں کو حاصل ہوتے دونوں عنصر مخلوط ہوتے ہیں۔  
 کیونکہ اس قسم کے حقوق کی کامل تعریف کے لئے بہت سی ایسی جزئیات کی  
 نسبت تصفیہ کرنا پڑتا ہے، جن کو فطری عدالت غیر متعین چھوڑ دیتی ہے مگر  
 وہ ان دونوں عنصر کو واضح طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کی کوشش  
 نہیں کرتا، اور نہ عدالت فطری کے ایسے قطعی اصول بیان کرنے کی کوشش  
 کرتا ہے، جن سے ایک ایسی حکومت کے افراد کے فطری حقوق مستنبط ہو سکیں  
 جس کا نفاذ عدالت کے مطابق ہو وہ انصاف کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔  
 یہ بھی ایک قسم کی عدالت ہے جو اس سے افضل ہے، جس کا تحقق عبارت قانون  
 کی مطابقت سے ہوتا ہے۔  
 جہاں قانون کے الفاظ کسی خاص اور غیر متوقعہ حالت پر اس کے منشاء کو پورا  
 کرنے سے قاصر رہتے ہیں وہاں یہ صحیح طور پر اس پر نفوذ رکھتا ہے۔

ارسطو کے فضائل کے بیان میں ایک نقص موجود زمانہ کے تسلیم کو خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں کرم کو کسی حد تک تسلیم کیا گیا ہے تو فیاضی کی ناقص صورت میں مبہم طور پر تسلیم کیا گیا ہے مگر ایک حد تک یہ کہی ان کریمانہ تاثرات کے علائق پر غلط بحث کر کے پوری کر دی گئی ہے جو انسانوں کو ایک دوسرے سے وابستہ رکھتے ہیں۔ یہ باہمی مہر اگرچہ صحیح معنی میں فضیلت نہیں ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ سعادت انسانی کا لازمی جزو ہے افراد ملکیت میں رشتہ اتحاد ہونے کی حیثیت سے متعین کو اس کا عدالت سے بھی زیادہ لحاظ رکھنا چاہئے۔ اس کو محدود اور شدید صورت میں دوستی کہتے ہیں سعادت کو مکمل کرنے کے لئے اس کی فلسفی تک ضرورت ہوتی ہے۔ دوستی کی صحیح بنیاد دو دوستوں کا ایک دوسرے کی نیکی و خوبی کو تسلیم کرنا ہے پس میں شک نہیں کہ ایسے بھی تعلقات دوستی کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں جن کی بنیاد محض افادہ یا لذت پر ہوتی ہے۔ لیکن ان کے اندر سے ”دوسرے کی خیر کے محض اس کی خاطر طالب ہونی کی“ وہ خصوصیت معدوم ہوتی ہے جو دوستی کے لئے لازمی و ناگزیر ہے۔ پس سچی دوستی اچھے آدمیوں کے مابین ہوتی ہے اس سے ان کی مسرت کامل ہوتی ہے کیونکہ ہمدردی سے وہ شعور زندگی وسیع ہو جاتا ہے جو بذات خود ایک خیر ہے خصوصاً اس کے ذریعہ سے انہیں عمدہ افعال کو اپنے سے منسوب کرنے کی خوشی خود اپنی فضیلت سے زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ مگر ارسطو دوستی کی اس خیالی بحث پر انسانی محبت کے فطری حالات کی نسبت تجزیاتی بحث اور زیادہ کرتا ہے مثلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ والدین و اولاد میں یہ طبعی وحدت کے ایک جھوٹے احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ والدین و اولاد سے جو محبت کرتے ہیں وہ مہم بحث نفس کا ایک ارتداد ہوتا ہے۔

اخلاقی فضائل کے بعد ارسطو علمی فضائل کی تحلیل کا آغاز کرتا ہے اس ذیل میں وہ جس سب سے اہم بات پر زور دیتا ہے، وہ دو قسم کی مکتوبات کا امتیاز ہے جن کو فلاطوں نے ایک تعقل کے اندر ضم کر دیا تھا یعنی حکمت نظری



اور حکمت عملی۔ اس کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں حکمت نظری اخلاقی مسائل کے تعین میں ہماری رہبری نہیں کرتی۔ بایں ہمہ یہ ایک اعتبار سے عمل بھی ہے، جس حد تک اس کے اعمال انسانی فعلیت کے اعلیٰ ترین اشکال ہیں اس حد تک یہ عملی ہو۔ یہ خیر انسان کی تعریف نہیں کرتی بلکہ اس پر خیر انسانی مشتمل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس حکمت عملی اخلاقی فضیلت (جس کی کہ تعریف ہو چکی ہے) کو اگر ہم کامل مان لیں تو یہ اس کے اندر مضمر ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر جزئی حالت میں یہ جذبہ اور عمل کی صحیح مقدار کا بھی تعین کرتی ہے، اور جذبہ کو صحیح طور پر محدود رکھنا ہی فضیلت ہے۔ اس کو اخلاقی فضیلت سے علیحدہ بھی تصور نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہم ایک آدمی کو ایسی ذہنی ہوشیاری کی بنا پر عملی اعتبار سے صاحب حکمت تسلیم نہیں کر سکتے جو ایک رفیل انسان کے اندر بھی ہو سکتی ہے۔ جس آدمی کو ہم صاحب حکمت شمار کرتے ہیں وہ کسی غایت کے لئے وسائل کے انتخاب ہی میں ماہر فن نہیں ہوتا بلکہ اس کی غایتوں کا انتخاب بھی صحیح و صائب ہوتا ہے۔ لیکن اس عملی قیاس کا ایک عام اور میسر تصور کرنا مشکل ہے جس سے اسطو نے یہ نقل قائم کیا ہے کہ فعل صائب کا معمولی طور پر تعین ہوتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے لئے اس امر کو بغیر سخت اختلاف کے نمایاں کئے ہوئے جو معقول فعل کے متعلق اس کے نظریہ اور بنی نوع انسان کی علمائے اور طریق عمل میں تھا واضح کرنا بہت مشکل ہے۔ کروارنیک کے متعلق اس کے نظریہ کے لئے جس قسم کے استدلال کی ضرورت ہے اس میں گہری کسی فضیلت کی خصوصیت امتیازی بیان کرتی ہے اور ایک یا ایک سے زیادہ صغریٰ یہ ظاہر کرتی ہیں اس قسم کے خصوصیات موجود صورت حال میں ایک خاص قسم کے کروارنیک ہوتی ہے کیونکہ وہ کروارنیک کے متعلق یہ ضروری سمجھتا ہے کہ اس کی غایت خود اس کے اندر ہوئی چاہئے اور اس کا انتخاب خود اسی کی خاطر ہو مگر وہ اس امر کا بھی احساس رکھتا ہے کہ استدلال عموماً اس قسم کے نہیں ہوا کرتے بلکہ ان کا تعلق ایسے افعال سے ہوتا ہے جو خارجی غایتوں کے لئے وسیلے ہوتے ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جب وہ عملی یا سیاسی زندگی کو ماحصل نظری زندگی کے مقابلہ ادنیٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو وہ

ایسی خصوصیت پر زور دیتا ہے۔ مگر چہ عام سمجھ اس امر کو تسلیم کرے گی کہ فضائل بہترین اچھائیاں ہیں مگر پھر بھی وہ یہی سمجھتی ہے کہ حکمت عملی زیادہ تر انہی ادنیٰ درجہ کی چیزوں پر صرف ہوتی ہے جن کی ضرورت یا فائدے کو ارسطو نے سعادۂ انسانی کے تحقق کے لئے تسلیم کر کے نظر انداز کر دیا ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی حکمت عملی کے تعقل کو واضح کرنے کی کوشش میں ہم اپنے آپ کو عام تصور جس کو کہ وہ واضح طور پر رو نہیں کرتا اور اس تعقل کے مابین مذہب و دینیت ہیں جس کی اس کے اخلاقیاتی فلسفہ کے لئے بطور کسوٹی کے ضرورت ہے۔

فلاطون و ارسطو کے ایک اور اعتبار سے بھی عقل اور فعل اخلاقی کے متعلق ارسطو خیالات ارادہ کا نظریہ اس زمانہ کے متعلم کو مجھ معلوم ہوگا۔ اس کا تعلق کے متعلق۔

مسئلہ اختیار سے ہے۔ اس امر کے متعلق فلاطون و ارسطو دونوں کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی نفسیات ان کی نظریہ کی تعلیم دینے پر مجبور کرتی ہے جو اس نظریہ کے بالکل منافی ہے جس کا وہ علی الاطلاق دعویٰ کرتے ہیں اور جس پر زور دینا چاہتے ہیں۔ وہ جبریت کی ہر طرح سے مخالفت کرتے ہیں جس سے ان کے نزدیک برائی اور عیب کے لئے ایک خطرناک بہانہ ملتا ہے۔ مگر ان کے نفسیاتی نظام میں عداۂ ارادۂ شر کے اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں جو عیسائی اخلاقی شعور میں ارادۂ سوئی اولین اور سب سے نمایاں قسم ہے۔ اس لئے یہ غلط کار پر اس کے افعال کی پوری قطعی ذمہ داری عائد کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ جن ذہنی حالتوں کو وہ برے افعال کے فوری مقدمات تسلیم کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں: غیر معقول تسویق کا غلبہ جو معقول فیصلہ کو دبا دیتی ہے اور بلا عداۂ اہتمام کے فعل کا باعث ہوجاتی ہے۔ (۲) شر کو غلطی سے خیر سمجھ کر اختیار کرنا۔ ان دونوں حالتوں میں ان دونوں مصنفوں کے بیان کے مطابق فعل ان اسباب کی بنا پر ہوگا جو بہ اعتبار وقت ارادۂ سو سے پہلے ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ فلاطون شر کی علت کے اس وجہ کے محو کرنے کی بہت کوشش کرتا ہے۔ کچھ خیالی اور عام الفاظ میں (جیسے کہ اس کہانی کے ہیں جو ری پبلک اور لاز کے

آخر میں درج ہے) وہ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ انفرادی نفس پر اسکی ہر کرداری کی پوری ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن جہاں اس نے نسبت زیادہ علمی و تحقیقی سے کام لیا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ افعال انسانی کا تعین تو عقل سے ہوتا ہے جو خیر کی امید میں عمل کرتی ہے یا اشتہا سے ہوتا ہے جس کا عقل کے مقابلہ میں کورانہ اور بے قاعدہ عمل ہوتا ہے۔ آخری حالت میں عقل کا ناکافی اقتدار نفس غیر منضبط کی فعلی ساخت اور برے عناصر کی حالات پر مبنی ہوتا ہے۔ جو اس کے نشو و نما پر اثر کرتے ہیں۔ اسی طرح جو ارادہیت ارسطو برے آدمی کے افعال سے منسوب کرتا ہے وہ ان کی جبریت کو قطعاً خارج نہیں کرتی، کیونکہ لمحہ بہ لمحہ قائم شدہ سیرت اور موجودہ خارجی اثرات اس کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے موجودہ زمانہ کی فلسفیانہ اصطلاح کے بموجب اس کو باختیار فاعل نہیں کہہ سکتے اس لئے ارسطو کا بد آدمی جس حد تک کہ عہد و ارادہ عمل کرتا ہے لازم ہے کہ اپنے فعل کی کوئی ایسی غایت قرار دے جس کو وہ خیر سمجھتا ہو۔ اس کا یہ سمجھنا کہتا ہی مغالطہ آمیز کیوں نہ ہو مگر اس کو اس پر کوئی قابو نہیں ہوتا۔ ہم جیسا ارسطو کہتا ہے، اس کو تسلیم کر سکتے ہیں کہ اس کی سابقہ بد کرداری کی بنا پر ایسا ہوا ہے، کہ اس کو شر خیر معلوم ہونے لگا ہے۔ لیکن یہ استدلال صرف اس وقت تک قوی معلوم ہوتا ہے جب تک ہم اپنی توجہ کو اس کی سابقہ بد کرداری پر مبذول رکھتے ہیں اور اسی علت کی جستجو کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کے مطابق یہ کردار بھی اگر ارادی تھا تو ایسی غایت کے لئے ہو گا جو اگر

ملے۔ اتنا اور کہہ نہ پایا ہے کہ یہ تناقض جو مجھے فلاطون کے ارادہ سو کی اصل کے نظریے میں نظر آتا ہے وہ صرف اخلاقیاتی پہلو کے اندر ہے اور مذہبی پہلو پر نہیں ہے۔ اس نظریے کے تسلیم کرنے میں اس قسم کی دقت لازم نہیں آتی کہ عام فکر کی قدیم فاضلات جس کو فلاطون اور اس کے بعد میں ارسطو فاضلات باری کے مطابق کہتا ہے اس کے اندر نہ تو شر ہو سکتا ہے نہ وہ شر کا باعث ہو سکتی ہے اس لئے شر کی ابتدا مفروضہ تھا جو دوسرے اہل حالات کی بنا پر پیدا ہو سکتا ہے۔ مجھے صرف اس امر پر اعتراض ہے کہ فلاطون اپنا تناقض کے مرتکب ہوئے ہیں کہ سکتا ہو کہ شر کسی انفرادی روح کے اندر آفاقی ہوتا ہے۔

حقیقت میں اچھی نہ ہو تو بھی بظاہر تو ضرور اچھی معلوم ہوتی ہوگی۔ اور اس چوکے کو پھر اس سے بھی پہلی کرداری سے منسوب کرنا پڑے گا۔ اس طرح سے اختیار جتنا جتنا ہم اس کو ارادی افعال کے سلسلوں میں تلاش کرنے کے لئے چھپنے کی طرف منتقلے ہیں سراب کی طرح سے اور دور دور ہوتا جاتا ہے، اور ہم اس کو کسی جگہ پھیرا نہیں سکتے۔ اگر یہ کہا جائے اور غالباً ارسطو یہ کہتا کہ برائی ابتداً محض تسوینی ہوتی ہے اور جوں جوں بری عادت پختہ ہوتی جاتی ہے یہ تبدیل بیع عہدی و ارادی ہوتی جاتی ہے۔ ارسطو کی نفسیات کوئی ایسا فلسفیانہ عذر پیش نہیں کر سکتی جس سے تسوینی افعال بد کی ذمہ داری فاعل پر عائد کی جاسکے۔ کیونکہ جب وہ اس ذہنی حالت کی تحلیل پر آتا ہے، جس میں اس قسم کے افعال اس علم کے باوجود ہوتے ہیں، کہ یہ برے ہیں تو وہ یہ توجیہ کرتا ہے، ان لمحوں میں علم ذہن کے اندر ظرفیت بالفعل نہیں تھا بلکہ اشتہا اور جذبہ نے اس کو صرف بالقوہ کر دیا تھا۔

رواقیت کی طرف ہمیشہ جمہوری ارسطو کی اخلاقیات جیسی نہ تو کوئی اور کتاب تغیر۔ اس قدر ہے اور نہ کسی کتاب میں اس قدر صمیم و صحیح فکر ہے مگر اس کے باوجود یہ پڑھنے والے کے دل پر نشتر اور زخموں

تصفین کا بھی اثر چھوڑ جاتی ہے۔ میں اس امر کی طرف متعلم کو اس لیے متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ بات اچھی طرح سے سمجھ میں آجائے کہ ارسطو کے فلسفہ کا اثر اس کے انتقال کے بعد پانچ صدی تک جس زمانے میں وہ مذاہب و سقراط کی تعلیم سے عالم وجود میں آئے تھے، یونانی و رومی دنیا میں ان کا اثر غالب تھا۔ کیوں کم رہا۔ حالانکہ اس کے مقابلہ میں جدید یورپ کے فلسفہ کی تشکیل میں یہ بلا واسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح سے بہت بڑا اثر رکھتا ہے۔ اتباع ارسطو کے حدود اثر کی وجہ اس خالص نظری زندگی کے ارتفاع سے بھی منسوب کی جاسکتی ہے جو ارسطو کے فلسفہ کو اور باقی فلسفوں سے ممتاز کرتا ہے۔ چونکہ یہ عام اخلاقی شعور سے بہت زیادہ بے تعلق تھا اس لئے ایسا ہم اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تھا جس میں فلسفہ کے اخلاقیاتی مقاصد پھر غالب ہو گئے تھے کچھ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ ارسطو کی تحلیل و وضاحت نے

ان مشکلات کو نمایاں کر دیا تھا جو سقراط کی اس کوشش سے لازم آتی ہیں کہ وہ انسان کی اخلاقی تینوں اور ان اصولوں کو جن کے مطابق وہ تعریف و مذمت کرتے ہیں، ان اصولوں کے مطابق کرنے کی نسبت کرتا ہے جن کے مطابق اس عملی استدلالات عموماً ہوتے ہیں۔ عام عقل کے ان دو عنصر میں اس قدر سخت اختلاف تھا کہ ان کے مابین کوئی توافق و تطابق ممکن ہی نہ تھا۔ اور یہی نوع انسان کا اخلاقی شعور ارسطو سے زیادہ شدید قسم کے اشتراک کا طالب تھا۔ اس کے مطابق کو ایسے گروہ نے پورا کیا جس نے اخلاق کو زندگی کے دنیاوی پہلو سے اس طرح قطعی و مطلق طور پر علیحدہ کر دیا کہ اس سے عقل متاثر ہوا۔ یہ عمل فیکل کو سب سے زیادہ نتیجہ سمجھتا ہے، اور اس کو اپنے معیار حکمت کا منظر خیال کرتا ہے۔ اس نے فریضہ کے عام تعلقات کو بظاہر ایک مکمل اور غیر متناقض فلسفہ کے اندر ایک ایسے اصول سے محدود کر دیا جو کل دنیا پر حاوی ہے اور اس کا کل منظم کائنات کے عمل سے متعلق ثابت کیا یہ گروہ ہمیشہ سے رواقیہ کے نام سے مشہور چلا آتا ہے جو ایک رواقی یعنی جہت سے ماخوذ ہے جس کے نیچے اس گروہ کا اس بانی زینو تعلیم دیا کرتا تھا۔ اس گروہ کی اخلاقی تعلیم کا سلسلہ کلیبیہ کے واسطے سے سقراط سے لجا تا ہے اگرچہ اس کا ایک اہم جزو ایکذمی کے گروہ کا بھی حصہ بنتا ہے۔ رواقیہ اور کلیبیہ دونوں نہایت شد و مد کے ساتھ یہ کہتے تھے کہ عملی علم (جس کو وہ فضیلت کے مطابق کہتے تھے) نفس کی ایک ایسی حالت ہے یا ایسی حالت کو متلزم ہے جو بجائے خود کامل انسانی سعادت کے لئے کافی ہے۔ یہ سچ ہے کہ کلیبیہ حکیمانہ سعادت کے سلبی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے، یعنی یہ جسمانی صحت طاقت حسن لذت دولت عالی تنہی نیک نامی سے آزاد ہے اور رواقیہ اس کے ایجابی پہلو کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں یعنی عالی ظرفی نفس پر اعتماد و غم و الم سے غیر متاثر رہنا اپنے آپ کو خوش اور مطمئن رکھنا جو کہ صاحب حکمت ہونے کے لئے لازمی ہے، مگر فرق کسی اختلاف کے مساوی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواقیہ کلیبیہ کے اس عمل کو کہ جسمانی ضروریات کو کم از کم کر دیتے اور رسم آداب و اخلاقی کا لحاظ نہ رکھنے کو اس اصلی مدار سے کے

ظاہر کرنے کا شدید طریقہ سمجھتے تھے جو فلسفیانہ مقاصد اور عامیانہ خواہشوں کے مابین ہے، اور ان کے نزدیک یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس پر نہ تو لازماً مال ہٹا ضروری ہے اور نہ معمولاً عمل کیا جاتا ہے اگرچہ اسے تو بعض حالات میں اس کو اختیار کر سکتا ہے۔

**رد ایتیم** | پس وہ علم یا حکمت جو انسان کو آزاد و کمال کر دیتی ہے کسی شے کے اندر پائی جاتی ہے۔ کلیہ اور رواقیہ دونوں اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ

اس امر کو پہچانے کہ اس کی اصلی اور سب سے بڑی خیر خود اس علم یا حکمت ہی کے اندر ہے۔ یہ امر حکیم و مہیر حکیم کے مابین بنائے اختیار ہے۔ یہ بھی ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ رواقیہ بھی سقراط کی طرح سے خیر کے حقیقی علم کو عمدہ زندگی میں اس کے محقق ہو جانے سے علحدہ نہیں سمجھتے۔ اگرچہ رواقیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی زندگی کی مدت کوئی اہمیت نہیں رکھتی یعنی انسانی سادت کا کمال ایسے شخص کو بھی حاصل ہو سکتا ہے جس کے اندر کمال حکمت کا ایک لمحہ ہی کے لیے تحقق ہوا ہو۔ اس انحراف کے بعد جو سقراط کے فلسفہ سے فلاطونی اور ارسطائی کا فلسفہ میں تدریج ہوتا رہا ہے، سقراطی نظریہ کی طرف رواقیہ کا یہ رجوع قابل غور ہے۔ غالباً اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ان کی نفسیات صاحب عقل ذات، جو کہ باشعور انسانی افعال کا مبداء ہوتی ہے، کی وحدت اصلی پر بہت زور دیتی ہے۔ اسی کی بنا پر یہ فلاطون کی اس تحلیل کو قبول نہیں کرتے کہ اس فعل کا مبداء ایک باقاعدہ مقرر ہوتا ہے، اور ان عناصر کو باقاعدہ غی کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ جس ہم جذبہ کہتے ہیں وہ نفس غفلتی کی ایک بیمار اور غیر منظم حالت ہوتی ہے۔ اور یہ ان چیزوں کے متعلق جن کو حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے یا جن سے بچنے کی کوشش کرنی چاہیے غلط فیصلہ کا باعث ہو جاتی ہے اس قسم کی جذبی اغلاط سے وہ شخص جو فی الحقیقت عقلمند و حکیم ہے بری ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کو جسمانی اشتہا کے مطالبات کا احساس ہو گا مگر اس غلطی میں مبتلا نہ ہو گا کہ یہ سمجھے کہ اس کا مقصد درحقیقت خیر ہے۔ لہذا وہ صحیح معنی اس مقصد کے

حصول کی امید یا اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان جنبات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فی الحقیقت خیر ہے۔ اسی طرح سے اور انسانوں کے مانتا ہے کہ جو بھی جسمانی آلام ہوں گے مگر اس کو ذہنی غم یا جھنجھٹ نہ ہوگی کیونکہ شدید آلام سے بھی اس کا یہ عقیدہ متزلزل نہیں ہو سکتا کہ ان سے اس کی جتنی عقلی ذات پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہ ان تمام چیزوں کے متعلق ہے جو اور لوگوں میں امید، خوف، توشیح یا غم کا باعث ہوتی ہیں۔ ایسی چیزیں حکیم کے اندر ان حالتوں کو پیدا نہیں کر سکتیں کیونکہ وہ ان کو جتنی معنی میں سمجھتا یا برا نہیں کہہ سکتا۔ مگر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہئے کہ حکیم قطعی طور پر غیر جذباتی انسان ہوتا ہے۔ اس کو ایسی شے حاصل کرنے کے بعد جو فی الحقیقت اچھی ہو ایک طرح کی مستدل و منقول خوشی ہوتی ہے۔ جو چیزیں قابل پسند یا ناقابل پسند ہوتی ہیں ان کی طرف متقلد آدمی کو ایک طرح کا میلان یا ان سے ایک طرح کی نفرت ہو سکتی ہے۔ مگر جو جذبات معمولی انسانوں کو بھلا دیتے ہیں وہ اس کو متاثر نہیں کر سکتے۔ مگر کم از کم متاخرین رواقیہ تو اس امر کا اچھی طرح احساس رکھتے تھے کہ اس قسم کا حکیم زندہ انسانوں میں تو کوئی نہیں ہے۔ وہ صرف یہ کہا کرتے تھے کہ زمانہ قدیم کے ناموران اخلاق میں سے ایک یا دو اس معیار تک پہنچ گئے ہوں گے۔ مگر وہ اس امر کو تسلیم کرتے تھے کہ سوائے ان کے اور باقی فلاسفہ اس کی طرف محض ترقی کر رہے ہیں۔ مگر اس اقرار سے ان کے اس مطالبہ کی شدت میں ذرا کمی نہ آئی تھی کہ حکمت کے مطالبات اور صرف حکمت کے مطالبات کو نہایت و فاشکاری کے ساتھ پورا کرنا چاہیے۔ اسی حکمت کے اندر خود اپنی عظیم الشان قیمت کا جو یقین پایا جاتا ہے اس کو وہ ان لوگوں کی مستقل بائدائیت سمجھتے تھے جنہوں نے اس کو حاصل کر لیا ہے۔ اس حکمت کے بغیر کوئی فعل حقیقی معنی میں حکیمانہ یا نیک نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ علم سے متعلق نہیں ہے وہ گناہ ہے۔ اور چونکہ صواب و خطا کے مابین جو امتیاز کیا جاتا ہے وہ مطلق ہے یعنی اس میں مبالغہ نہیں ہیں اس لئے تمام گناہ مساوی مصیبت رکھتے ہیں۔ جو شخص خفیہ سے حکم کی بھی خلاف ورزی کرتا ہے وہ کل قانون کی شکست کا مرتکب ہوتا ہے۔

اسی طرح سے مظاہر حرکت میں سے ہر مظہر و جن کو عموماً جزئی فضائل کہتے ہیں، اور جن کے اصطفا میں رواقیہ نے فلاطون کی چار گونہ تقسیم کو اختیار کیا اور حکم حکم اپنی تقسیم کی بنیاد بنا یا ہے، اسے کل حکمت کا کسی نہ کسی طرح سے تعلق ہوتا ہے۔ اب رہا یہ امر کہ آیا فضائل علیحدہ علیحدہ ہیں یا ایک ہی علم ہے جس کے مختلف نسبتوں اور علاقیت کے اعتبار سے مختلف نام ہیں ایک ادق مسئلہ ہے جس پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں باہم کبھی اتفاق نہیں ہوا ہے۔

مسئلہ اجبر و قدر | یہ عظیم المثال اور انمول علم آیا ایسی شے ہے جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے، یا انسان کی کمزوریاں و حقیقت ایسی ہیں جن پر اس کا کوئی بس نہیں۔ اس نظریے میں کہ مصیبت اور شر انسان سے غیر ارادی طور پر سرزد ہوتا ہے، اخلاقی ذمہ داری یہاں

کے فنا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مگر سقراط نے علم کو جو فضیلت کے مطابق کہا تھا اس سے جائز طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ پس جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں ارسطو نے اس نظریہ کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اس کی کوشش سے صرف یہی ظاہر ہوا کہ جب تک یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص عمداً و ارادہً اس کے خلاف نہ کرے گا جو اس کو بہترین طریق عمل معلوم ہوتا ہے اس وقت تک اس مصیبت پر اعتراض کرنا بہت دشوار ہے۔ مگر ارسطو سقراط سے اس قدر منحرف نہ ہوا تھا کہ وہ اس سے انکار کر دیتا۔ مگر رواقیہ کے لئے جنہوں نے اہل سقراط کی نظر نیچے کی طرف رجوع کیا تھا یہ دشواری اور بھی زیادہ تھی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی فلسفی اس امر کا مدعی ہو کہ فضیلت و حقیقت علم ہے تو اس کو ان صورتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا پڑتا ہے، یا کہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان سے غیر ارادی طور پر ہوتا ہے، یا اس کو یہ ماننا ہو گا کہ انسان کا پہلا ارادی ہوتا ہے

۱۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضائل اربعہ کی تعریف میں رواقیہ میں آپس میں بہت اختلاف تھا۔ پلوٹارک کے قول کے مطابق زینو عدالت و شجاعت کی تعریف اس طرح سے کرتا ہے حکمت ان اشیاء کے متعلق جن کو تسلیم کرنا ہوتا ہے عدالت ہے اور حکمت ان اشیاء کے متعلق جنکو نہ کرنا ہوتا ہے شجاعت اور ان اشیاء کے متعلق جنکو برداشت کرنا ہوتا ہے شجاعت ہے۔ یہی اس محروم کا مختصر طریقہ عام خیال سمجھا سکتا ہے۔



وہ جہتیں کا دوسرا سنگ اخلاق کے لئے اس قدر خطرناک نہیں ہے جس قدر کہ پہلا ہے لہذا رواقیہ پہلی صورت کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن ان پریشانیوں کی ہمیں پرانتہا نہیں ہو جاتی۔ کیونکہ ایک اصول کے مطابق وہ انسانی ارادہ کے حلقہ کو اس حد تک وسیع کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، تو دوسری طرف کائنات طبعی کے متعلق ان کا نظریہ ان کو ایسی ہی کامل جبریت کے تسلیم کرنے پر مجبور کرتا تھا کہ اگر گناہ گار کا گناہ پہلے ہی مقدر میں ہو تو وہ اس کا ذمہ دار کیونکر ہو سکتا ہے۔ رواقیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ جو غلطی گناہ کی اصلی روح ہے وہ اس قدر ارادی ہوتی ہے اگر انسان اپنی عقل کو کام میں لانا چاہے تو وہ اس سے بچ سکتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس کا ہمارے اس فطری قرار واقعی طور پر عمل کرتی ہے یا نہیں بہت کچھ انسان کے نفس کی عقلی قوت و مضبوطی پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال کیا گیا کہ اگر فعل کا باعث خود انسان ہو اور اس سے خارج کوئی حال نہ ہو تو اخلاقی ذمہ داری باقی رہے گی۔

رواقی حکمت و اس سب کے باوجود ابھی تک ہم کو یہ معلوم نہیں ہوا ہے کہ رواقیہ کی حکمت علی کا مافیہ کیا تھا۔ ہم اس دور سے کیونکر ہمدرد براہوں کی حکمت ہی خیر ہے اور یہ حکمت شہر ہے۔

دوم، حکمت خیر و شر کا علم ہے۔ ہم کو ایسا اسلوب کیونکر ہاتھ آئے جس سے کردار نیک کی جزئیات کا تعین کریں کلیت و رواقیت دونوں کو اس قسم کے اسلوب کی اپنی تعلیم کو مکمل کرنے کے لئے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان دونوں گروہوں میں سے کوئی بھی اس امر کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھا کہ حکیم جس شے کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ بے عقلی ہوتی ہے (جیسا کہ اس کو چیل آتا ہے یا اس پر واقع ہوتا ہے اس کا بھی یہی حال ہے) سوائے اس حالت کے کہ وہ اس کو اس کے بے معنی ہونے کے کامل احساس کے ساتھ کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلیبیہ نے اس ضرورت کا کوئی فلسفیانہ لحاظ نہ رکھا تھا۔ وہ عقلیت کے دھجی مٹھتی لیتے تھے جو اس کے ایک عام آدمی لیتا ہے صرف انہوں نے اپنی آزادی کے خیال کی بنا پر چند مسلمہ احکام و آراء کو رد کر دیا تھا۔ اس کے برعکس رواقیہ

زندگی کے تمام مواقع کے لئے فرائض کا ایک مفصل نظام ہی نہیں بنایا بلکہ وہ ان کو موسوم کرتے تھے سوزوں و مناسب چیزوں کا، بلکہ ان کو ایک عام اصول کے تحت لانے کی بھی خاص طور پر کوشش کی ہے۔ اس قول میں انھوں نے تصور فطرت کے بجا بی مفہوم کے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے جس کو کلیبیہ نے سلبی طریق پر رد کیا ہے۔

کے مقابلہ میں استعمال کیا تھا جن سے کہ ان کو ان کے علم نے آقا و کر دیا تھا۔

تصور فطرت کے اس سلبی استعمال سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ جو فعلی رجحانات انسان کے اندر فطری (یعنی سائبرت کے رسم و رواج سے آزاد ہوتے ہیں اور ان سے ان کی ہیئت لازمی طور پر سرخ نہیں ہو جاتی) ہوتے ہیں وہ صحیح معنی میں خارجی افعال کی صورت میں عمل میں آتے ہیں مگر خارجی کردار کے لئے فطرت کی ایک بجا بی اصول کی صورت میں مطابقت کو لازم کر دینے کا باعث یہ ہے کہ نہ پورا کیڈیجی کی تعلیم کا اثر پڑا ہے۔ فطری کو یہ اقتدار کہاں سے حاصل ہو سکتا ہے، اگر فطرت جس کی منظم مخلوق کا انسان بھی ایک جزو ہے بنات خود کسی نہ کسی طریق پر مقبول اور خدائی قانون یا حکمت کا مرتع و مظاہر نہ ہو۔ عالم کے خدائی فکر سے مرتب و مستم ہونے کا دعویٰ کسی نہ کسی شکل میں ان تمام فلسفوں کے اندر موجود ہے جو سقراط کو اپنا بانی کہتے ہیں۔ اور ان فلسفوں کا ایک اہم جزو اس نظریے تک پہنچ گیا تھا کہ یہ خدائی فکر کائنات کا ایک حقیقی وجہ ہے۔ یہ ہمہ دوستی و واقفیت کے خیر انسانی کے نظریے کے باطل مطالبات تھا۔ مگر چونکہ یہ جوہر کا تصور بتی طور پر عقل نہ کر سکتے تھے اس لئے انھوں نے دہر قلیطوس کے فلسفے سے بہت کچھ مدد لیکر وحدت الوجود کے لئے مادی پہلو مہیا کیا۔ (اور خدائی فکر کا اولین اور اور سب سے خالص مادی جوہر کی صورت میں ایک یلیف آتشین اشیر کی طرح تعقل کیا۔ ان کی رائے کے بموجب سالم طبیعی کا ارتقا اس قسم کے زمیں سے ہوا ہے۔ یہ دراصل اس کے قدیم جوہر کی ایک شکل ہے اور آخر الامر اسی کے اندر جذب ہو جائے گی۔ فی الحال اس کے ہر ذرہ میں اس خدائی روح نے ایک دھالنے والی قوت کی طرح سے نفوذ کر رکھا اور اپنے غیبی قانون سے اس کا انتظام قائم کر رکھا ہے۔ اس طرح سے عالم چونکہ خدائی ہے اس لئے ان کے

نزدیک بحث جمعی بالکل کامل ہے لیکر اہل لکڑیں تھا انھیں معلوم ہوں ہی خود اس اعلیٰ واقعے عقل کی  
 نظرس تھا انھیں جو تھے جو یہ جانی ہے غیر موزوں کو موزوں دان و غیر مذکور منظم کیونکر بنایا جاتا ہے اور  
 جس کے نزدیک بد صورت بھی محبوب ہے۔ کائنات طبعی کے اس مذہبی نظریہ  
 کار و اقیہ کی اخلاقیات پر دو گونہ اثر ہوا۔ اولاً تو اس سے ان کے اس سب بڑے  
 ایقان کو کہ حکمت سعادت انسانی کے لئے بالکل کافی ہے، کائناتی حقیقت کی بنیاد  
 ملی تھی اور مذہبی و معاشری جذبہ کا ایک ماحول ہاتھ آ گیا۔ حکمت پر عمل یہ ہونے  
 کو اب خدا ہی جو ہر سے اس ذرہ کی خالص زندگی سمجھا گیا جو حقیقت انسان کے  
 اندر خدا ہوتا ہے۔ جس عقل کی فضیلت و برتری کا وہ مدعی ہے، وہ نہیں کل  
 معبودوں و تمام معقول انسانوں اور خود اس کی عقل ہے، لہذا کسی ایک جزو کے  
 اندر اس عقل کا تحقق تمام صاحب عقل انسانوں کی خیر ہے۔ حکیم اگر صحیح معنی میں  
 اپنی انجلی بھی سیدھی کرے گا تو اس سے تمام صاحب عقل و حکمت لوگوں کو  
 فائدہ پہنچے گا۔ صرف اسی قدر نہیں بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ذات  
 سے نہیں سمجھی جاتی اتنا ہی فائدہ پہنچتا ہے جتنا کہ زمین کی ذات سے اس کو ہے۔  
 صاحب عقل ذوات کے عقل میں متحد ہونے ہی کی بنا پر میرے نزدیک حکیم کیلئے  
 احباب کی خارجی خیروں کی حیثیت سے اجازت دی گئی ہے اور اچھی اولاد  
 رکھنے کو بھی ایک خیر شمار کیا جاتا ہے اور یہی عقل انسانی زندگی کے اعلیٰ ادائی  
 عناصر میں موافقت و ہمنائی پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے کیونکہ طبعی و غیر عقلی  
 انسان میں ہی جیسا کہ یہ دراصل ہوتا ہے، ہم کو مصلحت خداوندی کی علامت  
 صاف طور پر نظر آسکتی ہیں ان کو محسوس طور پر عمل میں لانا اس ارادہ عقلی کا کام  
 ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کے اولین مدارج میں عقل کا  
 کامل نشو و نما ہونے سے پہلے اصلی فطری تسبیح و ہی کام کرتی ہے جو بعد میں  
 عقل کا کام ہوتا ہے۔ چنانچہ ”فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کے اصول“  
 کو جب انسان پر حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو اس سے  
 یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عقل حکومت کرتی ہے اور یہ بھی کہ وہ حکومت عملی طور پر  
 کیونکر ہوتی ہے۔ دیگر حیوانات کی طرح سے انسان میں بھی پیدائش کے وقت سے

ایک فطری تسویتی زندگی اور اس کا ابتدائی کو اصلی حالت میں باقی رکھنے کیلئے عمل کرتی ہے۔ پس جب عقل کا کامل نشو و نما ہو چکنا ہے اور یہ خواہ اپنی خیر و فلاح پہنچانے لگتی ہے تو فطرت کی یہ اولین غائین اور جو کہ ان کے لئے مفید ہوتا ہے اب بھی ایسے خارجی مقاصد رہتے ہیں جنہیں عقل کو چاہئے کہ حاصل کرے جس نسبت سے ان کو ترجیح دی جاتی ہے اس نسبت سے ان کی ایک خاص قدر و قیمت ہوتی ہے۔ اور ان کی اعداد سے پرہیز و گریز کیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی خواہش و نفرت کے صحیح عمل میں حکمت کا عملی طور پر اظہار ہو سکتا ہے اس طرح سے وہ چیزیں جن کو اچھا کہا جاتا ہے وہ سب کی سب یا ان میں سے اکثر و بیشتر مثلاً تندرستی طاقت دولت و شہرت وغیرہ حکیم کے حلقہ بند میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ اس کی حقیقی خیر اب بھی کلیتہً اس کی حکمت پسند کے اندر ہوتی ہے نہ کہ اس شے میں جس کو وہ پسند کرتا ہے۔ جس طرح سے کہ تیر انداز کا نشانہ لگاتے وقت مقصود نشان پر نشانہ لگانا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مارنے میں اپنا کمال دکھانا مقصود ہوتا ہے۔

چونکہ ازہم نے ابھی کیا ہے اس کی مثال رواقیہ کی ایک ایسی عملی تعلیم سے دی جا سکتی ہے جس کی اس زمانے کے اکثر متفلسفوں کے کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یہ ان کی حمایت ہے۔ بادی النظر میں یہ ہم کو ان کی شجاعت جس کی کہ وہ تعریف کرتے ہیں اور عالم کے تقدیر کے نظام کے نظریوں کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ لوگ زندگی کے سلاخ میں تنگ اگر خورہ کشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ مگر حکیم جس کے لئے الم کوئی خرابی نہیں اس جگہ کے چھوڑنے پر کیونکر آمادہ ہو سکتا ہے جو عقلی الہی نے اس کے لئے مقرر کر دی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر الم برا نہیں بھی ہے تو بھی یہ ایسی شے ہے کہ اگر حقیقی معنی میں عقل حاصل ہو سکے تو اس کے مقابلہ میں اس کو چھوڑ دینا چاہئے۔ نیز یہ حکمت کی نظر میں زندگی کوئی خیر نہیں ہے اگرچہ اس کی بقا کو عموماً ترجیح دیا جاتا ہے مگر ایسی حالتیں پیدا ہو سکتی ہیں جن میں حکیم پر ایسی علامات مشکف ہو جائیں جن کی بنا پر وہ عقلی طور پر زندگی پر موت کو ترجیح دینے لگے۔ رواقیہ کے

تو دیکھیں کہ بہت بکھر جاتا علاج امراض اور دیگر مصائب (حتیٰ کہ شدید آفات) سے بھی انسان زندگی پر موت کو ترجیح دے سکتا ہے جب یہ علامات واضح طور پر موجود ہوں تو فطرت و تقدیر کی ان رہنما یوں پر کاربند ہونے میں اسی قدر کثرت و قوت ظاہر ہوتی ہے جس قدر کہ دیگر اوقات میں لذات و آلام کے فریبوں سے بچنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

اب تک ہم نے فرد کی فطرت پر معاشرتی علاقے سے قطع نظر کر کے بحث کی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کس تفصیلات کو عام طور پر تفصیلات خیال کیا جاتا ہے وہ زیادہ تر معاشرتی علاقے کے اندر ہوتی ہے۔ رواقیہ نے فرائض بیان کرنے میں اس کا پوری طرح لحاظ رکھا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے علت فطری کی جو شرح کی ہے اور اس امر کے متعلق کہ انسان خود اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ نفع انسان کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ اس کی ذہنی و جسمانی ساخت کی جو شہادتیں پیش کی ہیں یہ عملی اخلاق میں ان کے کارنامہ کا سب سے اہم حصہ ہیں۔ لیکن یہاں لفظ فطری کے دو مفہوم صاف طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ اول یہ تو اس پر استعمال ہوتا ہے جو واقعی طور پر ہر جگہ اور زیادہ تر ہوتا ہے۔ دوسرے اس پر استعمال ہوتا ہے جو حالت اس وقت ہو جب کہ انسان کی زندگی کا منشا پوری طرح برعکس ہو جائے۔ اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ رواقیہ نے اس متعلّق کے وہ نوں عنصر کے مابین پوری طرح سے ہمنوائی قائم نہیں کی ہے۔ اس امر کی کہ ”انسان سیاسی حیوان ہے“ اوسط پہلے ہی تعلیم دے چکا تھا۔ فطرت کا جو نظریہ رواقیہ نے قائم کیا تھا اس میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہمہ وطنی حیوان ہے۔ کیونکہ رواقیہ کے انتقال کائنات کا ایک بدیہی نتیجہ یہ تھا کہ تمام صاحب عقل ذوات میں چونکہ ایک جزو مشترک ہے، اس لیے ان سب کی ایک ہی قوم ہے سب کا ایک ہی قانون ہے۔ رئیس کے اس شہر کے باشندوں کو ایک دوسرے کو گزند پہنچانے سے احتراز کرنا چاہئے۔ ایک دوسرے کو نقصان سے محفوظ برصون رکھنے کے لئے ان کو باہم اتحاد کرنا چاہئے۔ یہ قانون فطرت کی عملی پہلی باتیں ہیں۔ تیز معاشرتی انسانی کی بقا کے لیے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ

اس کے افراد کو آپس میں جنسی رشتے قائم کرنے پاجہیں اولاد پیدا کرنی چاہیے اور ان کی پرورش و تربیت میں مشغول ہونا چاہیے۔ لیکن مرد و عورت کے تعلقات کے متعین کرنے میں فطرت اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتی۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ رینو کی خیالی حکومت کی یہ خصوصیت کہ ازواج اسی طرح مشترک ہیں جس طرح سے کہ فلاطون کے یہاں تھیں۔ اور رواقیہ بھی جنسی اخلاق کے مسئلہ قانون کو رسمی اضافی کہتے ہیں، اور اس کے ثبوت کے لئے غیر مذہب مثالیں تک دیتے ہیں، نیز یہ کہ اس گروہ کے اصل نظریہ میں حکیم کے قول کے علاوہ اور کسی حکومت یا قانون کو حقیقی نہیں مانا جاتا اور نہ اس کی پابندی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ حکیم ہی حقیقی معنی میں حاکم و بادشاہ ہے۔ اس حد تک رواقیہ کی فطرت کے ایسے ہی انقلاب انجیز ہونے کا اندیشہ ہے جیسا کہ روسو کے فطرت سے ظہور میں آیا ہے۔ لیکن عملی طور پر عقل کا یہ انقلابی پہلو زیادہ تر پائین میں رہا ہے۔ ایک معیاری جماعت کے عقلی قانون اور حقیقی معاشرت کے مروجہ قوانین اور دستوروں میں کوئی امتیاز نہیں ہوا ہے اور وہ فطری تعلقات جنہوں نے ہر شخص کو خاندان قرابت وادوں وطنی اور عام طور پر بگ بے عقل انسانیت سے وابستہ کر رکھا ہے ایسے اصول فراہم کرتے ہیں جس پر عدالت کا خارجی منظر عالم وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح سے رواقیہ معاشرتی آداب و تہذیب یا عام مذہب کی نسبت جو رائے رکھتے ہیں اس میں ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے رسمی و مصنوعی شے کے رو کرنے اور جو کچھ واقعا موجود ہے اس کے احترام کرنے کے رجحان میں کچھ کم و بیش مغالطہ کا کرنی ہے یہ دونوں رجحان اپنے اپنے طریق پر مطابقت فطرت کے اصول کے اتباع کو ظاہر کرتے ہیں۔

رواقیہ اور لذیبتہ فطرت کی اولین غامٹوں میں سے، جن میں حکمت ایک طرح کے انتخاب کو تسلیم کرتی ہے، رواقیہ آلام جسمانی سے بری رہتے ہو بھی شامل کرتے ہیں۔ لیکن حکمت کے اس خارجی حلقہ میں بھی وہ لذت کو کوئی جگہ دینے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت اصل فطری تسویقات کا مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک بعد کی شے ہے۔ یہ محض تسویقات کے

اپنی خامتوں کے حاصل کرنے کی بنا پر اور ان کے نتیجہ کے طور پر ہوتی ہے۔ اس طرح سے وہ ابقیوریت کی اس جگہ پر بھی مخالفت کرتے ہیں جہاں کہ یہ بظاہر سب سے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ان کے اس دعویٰ کی بھی تردید کرتے ہیں کہ تمام زندہ اجسام فطری طور پر لذت کے خواہش مند و جویا ہوتے ہیں۔ لذت سے ان کی مراد صرف جسمانی اطمینان کی تسکین بھی نہ تھی۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ چراغی سی پس اسلو کے خلاف ایک برہان قاطع کی حیثیت سے یہ دلائل پیش کرتا ہے، کہ خاص تلفظ بھی ایک قسم کی تفریح یعنی لذت ہے۔ فضیلت پر عمل کرنے سے جو شادمانی و خوشی ہوتی ہے اس کو بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سعادت کا اصلی جزو نہیں بلکہ ایک نا لازمی عارضہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رواقیت کے آخری دور میں اگر مسرت یا طمانیت قلب کو ایک غایت اصلی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے جس کے لئے فضیلت کو عمل میں لانا ہنر لاء ایک وسیلے کے ہے۔ زندگیوں کے فلسفے میں فضیلت پر عمل کرتے وقت کسی قسم کی لذت کا احساس نہیں ہوتا بلکہ ارادہ نیک ہوتا ہے اور نہ ارادہ نیک عہدہ زندگی کی اصل اساس ہے۔ اس کے ساتھ ہی چونکہ عوام کے عقل سعادت میں خوشگوار احساس کا عنصر ہمیشہ نمایاں رہتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ حکیم جو سخت ترین تکلیفوں میں بھی فضیلت کی کوششوں اور بے الہی کی کیفیتوں کو باقی رکھتا تھا، اس کی وجہ سے اکثر لوگ رواقیت کی طرف مائل ہو گئے ہوں۔ اس اعتبار سے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ رواقیہ اور ایپو قوریہ دونوں ایک ہی قسم کی سرت کی نئی نوع کی دعوت دیتے تھے۔ دونوں گروہوں کی فلسفیانہ خصوصیات کو بھی اس خواہش سے منسوب کیا جاسکتا ہے، جو تغیرات و انقلابات سے بری و غیر متاثر رہنے کے متعلق ہوتی ہے، اور جو نفس کی طمانیت کے لئے از بس مزوری ہے۔ اس عنوان کے ذیل میں رواقیہ کے دعاوی سب سے زیادہ بلند ہیں کیونکہ ان کے مہیار کے مطابق حکیم کی سعادت خارجی اشیاء اور جسمانی حالات ہی سے نہیں بلکہ ذہان سے ماورا ہوتی ہے۔ لیکن مرتبہ حکمت کے معرض عمل میں آجانے سے اس کا تحقق کامل ہو جاتا ہے۔ اور اس کو

مذمت سے بڑھایا نہیں جاسکتا۔ یہ بہت سخت قسم کا سہم ہے مگر یہ روایت کے اس منشا کے بالکل مطابق ہے۔ ہم کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ امیتوری ورواتی دونوں گروہ کے حکیم شکونہ میں کسے ہوئے بھی خوش نگاہ ہیں گئے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ سعادت بھی محض بصیرت اور صحیح اندازے پر مبنی ہوتی ہے بغت و قسمت کو اس سے کوئی علاقہ نہیں۔ جب انسان کا ذہن زندگی کی فطری حدود کو لیتا ہے تو پھر مدت کو کمی و بیشی سے اسکی سعادت متاثر نہیں ہوتی۔ مختصر یہ ہے کہ امیتورس بھی رینو کی طرح نقص کو انسانی زندگی کے شرائط سے خارج کر دینے کی شدید کوشش کرتا ہے۔ یہ خصوصیت روایت امیتوریت اور ارسئی پس کی سادہ لذتیت کے اہم اختلافات کی گنجی ہے۔ لذتیت نے اس سوال کا کہ انسان کی اصلی خیر کس میں ہے نہایت سادہ اور واضح جواب دیا تھا۔ مگر ایک توجہ اس کو غیر متناقص طور پر ترقی دی جاتی ہے، تو یہ عام اخلاقی احساس کے مخالف ہوتی ہے و و مگر یہ اپنے اندر وہ تکمیل و حفاظت پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے جس کا بقول ارسطو انسان کو خیال ہوتا ہے کہ اس کی حقیقی خیر کے اندر ہونی چاہئے۔ یونانی خیال کے مطابق فلسفے کو عمدہ زندگی کا علم و ہنر دونوں ہونا چاہئے اور لذتی فلسفہ لذت کا جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے اس کے مطابق ایک غیر یقینی اور نامن لذت ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہو گا کہ فلسفیانہ غور و فکر کی عادت اکثر غایت کے حصول کے خلاف عمل کرے گی۔ یہ متفکر کے شعور ذات کو ترقی دے گی جس سے خارجی اشیاء کی مسمولی نسبت میں غلغل واقع ہو جائے گا جس پر مسمولی التواؤ کی طلب کا مدار ہوتا ہے۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ سہرشیہ مذمت کے بعد کے فلاسفہ اپنے اساسی متعل کے بدلنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ چنانچہ تھیوڈرس خیر کی تعریف میں یہ کہتا ہے کہ یہ خوشی ہے جو حکمت پر مبنی ہوتی ہے اور لذت سے ملحدہ شے ہے۔ برخلاف اس کے جیسیاس اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ سعادت و مسرت ناقابل حصول ہے پس حکمت کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے جو باعث لذت ہوتی ہیں بے پروائی پیدا کر کے زندگی کو بے الم بنادے۔ مگر اس قسم کے تغیرات سے اس نظام کو وہ



سائنس کا عمل نہ رہی جو اس کو معمولی انسانوں کے لذت طلب رجحانات سے حاصل تھی حقیقت تو یہ ہے کہ جی لیاس کے یہاں تولد کی تلاش اس کے برعکس شے کی تلاش میں بدل گئی تھی اور متعلم کو یہ معلوم کر کے تعجب نہ ہونا چاہئے کہ اس لذت کی تقریروں کی حکومت نے مخالفت نہ کر دی تھی، کیونکہ یہ لوگوں کو خود کشی پر آمادہ کرتی ہیں۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر فلسفیانہ لذتیت کو وسیع و مستحکم بنیاد پر قائم ہوتا ہے، تو یہ کسی نہ کسی طرح سے اپنے عقل خیر کے اندر جو کچھ کا فلسفہ بظاہر پیش کر سکتا ہے، اس کے ساتھ اس شے کو بھی شامل کر لے جس کی عام آدمی کو فطری طور پر تلاش ہوتی ہے۔ اس قسم کی ترکیب کو ابیقدوس کسی قدر شدت کے ساتھ عمل میں لایا۔ اس کے فلسفہ میں جتنے تقاضے بھی ہوں، مگر اس نے زمانہ کے معیار کے مطابق ہونے میں حیرت انگیز قوت کا ثبوت دیا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نسل بعد نسل تقریباً چھ سو برس تک ایسے متبع ملتے رہے جو غیر شرع و طوطا پرانگی پیروی کرتے تھے۔

ابیقدوس | ابیقدوس ایک طرف تو ارستوئیس کی طرح شد و مد کے ساتھ  
از سلسلہ تا | اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ لذت اصلی حقیقی خیر اور اہم اصلی  
سلسلہ قیام | حقیقی شر ہے۔ کسی لذت کو اس وقت تک ہاتھ سے نہ لینا  
چاہئے جب تک اس کے نتائج المناک نہ ہوں اور کسی  
اہم کو اس وقت تک اختیار نہ کر جا بیٹے جب تک کہ یہ بڑی لذت کے لئے  
وسیلہ نہ ہو۔ تمام قوانین و روایات کی بنیاد محض ان منزلوں پر مبنی ہوتی ہے  
جو ان سے وابستہ ہوتی ہیں مختصر یہ کہ ہر قسم کا نیک کردار اور ہر طرح کی نظری  
فعلیت اس وقت تک محض بے سود و لامبنی ہے جب تک یہ فاعل کی دلچسپی  
اور لذت کا باعث نہ ہو۔ اور وہ ہم کو یہ یقین دلاتا ہے کہ لذت سے مراد  
وہی ہے جو اس سے عام آدمی مراد لیتے ہیں اور یہ کہ اگر اہتہا اور جس کی تشہنی  
کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس عقل کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہ جاتا۔ اس سلسلہ  
یہ فلسفہ عیاش ترین شخص کے رجحانات کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب  
ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہتہائی لذت جسم کی ہویا ذہن کی اہم یا اعتدال کے

رفع ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ البتہ نقطہ نظر یہ لگتا ہے۔ الم کے قطعاً رفع ہو جانے کے بعد لذت میں تغیر تو ہو سکتا ہے مگر اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جسم کو بڑی سے بڑی لذت سادہ ترین طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے اور یہ کہ فطری دولت اس سے زیادہ نہیں ہوتی جتنی کہ کوئی ایک آدمی حاصل کر سکتا ہے۔ حیرت ہے کہ اس نظریہ میں اور فلاطون کے اس نظریہ میں جو کہ اس نے مہمواتی لذت کی تحقیر کے متعلق اپنی کتاب ری پبلک میں بیان کیا ہے کہ ایک طرح کا تطابق نظر آتا ہے۔ مگر اس نظریہ اور اس نظریہ میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ امتیاز کرنا چاہیے۔ فلاطون یہ ظاہر کرتا چاہتا ہے کہ الم احتیاج کے رفع ہونے کو عیاش اس مغالطہ کی بنا پر جو تقابل سے پیدا ہوتا ہے لذت خیال کرنے لگتا ہے۔ ابیقتورس یہ کہتا ہے کہ تشفی خواہش سے پھر وہ خوش ہوگا اور احساس عود کرنا ہے، جو مہموی زندگی یعنی ایسی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے جس میں کوئی الم یا پریشانی خلل انداز نہیں ہوتی۔ اس قسم کی مستقل و پائیدار لذت میں قطعی لذت کی سب سے زیادہ مقدار ہوتی ہے عامیاناہ ہوس رانی اور سرینبیہ کے فلسفہ سے دوسرا اسی قدر اہم انحراف ابیقتوریہ کے اس نظریہ میں نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہر قسم کی لذت کا اصلی مبداء اور جزو جسم ہے با این ہمہ ذہن کی لذت اور اس کے آلام و حقیقت جسم کے لذت و آلام سے کہیں زیادہ اہم ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حافظہ اور پیش بینی کی بنا پر ذہن کے اندر احساس جمع ہو جاتا ہے اگر ان دو نظریوں کو تسلیم کر لیا جائے تو ابیقتورس کو اس امر کا یقین ہے کہ اس کے حکیم کو ایسی سلسل و دائمی سعادت حاصل ہوگی جس کا تحقق اس لذت کے حاصل کرنے کی کوشش سے نہیں ہو سکتا جس کو عام طور پر لذت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے اتباع سے امر کا تو وعدہ نہیں کر سکتا کہ جسمانی الم جسمانی لذت پر کبھی غالب نہ آئے گا اگرچہ وہ ان کو یہ کہہ کر تشفی دینے کی کوشش کرتا ہے کہ تمام جسمانی آلام کی یا تو مدت بہت کم ہوتی ہے یا یہ بہت ہی خفیف ہوتے ہیں۔ اگر معمولی دیر کے لیے حکیم کو جسمانی لذت کی نسبت جسمانی الم کا زیادہ احساس ہو تو یہی وہ ہمیشہ اس

کمی کو ذہنی لذات سے پوری کر سکے گا۔ اور نتیجہ موجودہ لمحہ کی خیرای ہوگا، مگر شرط یہ ہے کہ اس کا ذہن مستقبل کے بے حدود و بیہودہ اندیشوں سے پریشان نہ ہو۔ پس اس قسم کی ملامت و کون کا پیدا کرنا فلسفہ کا سب سے اہم اور سب سے ضروری فریضہ ہے۔ کیونکہ انسان کو سمجھ بڑے اندیشے اور خوف موت اور معبودوں کی ناراضی کے ڈر سے ہوتے ہیں۔ اور ان کو کائنات طبعی اور اس کے اندر انسان کی حیثیت کے صحیح نظریہ سے رفع کیا جاسکتا ہے۔ جس خلاصی کی اخلاقیات ضرورت ظاہر کرتی ہے وہ طبعیات سے پوری ہونی چاہئے۔ مگر اس کو یہ خلاصی دعا قریبوس کے نظریہ سالما تیت کے اندر نظر آتی جو کائنات طبعی کی خالص میکینیکی طریق پر توجیہ کرتا ہے اور اس کے اندر کسی ذہانت منظم کو مداخلت نہیں کرتے دیتا۔ اس نظریے کے بموجب معبودوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مگر ابقورس دہریہ نہیں ہے۔ وہ اس عام اعتقاد کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ اس قسم کی مقدس و قدیم ذوات کا وجود ہے۔ وہ تو ہاتھ بکتا ہے کہ ان کے سائے بھی کبھی خواب و بیداری میں انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں۔ مگر ان کے غصہ یا انتقام سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مقدس و منزہ ذات کو نہ تو خود کوئی تکلیف ہوتی اور نہ یہ دوسروں کو جتنائے تکلیف کرتی ہے۔ نہ اس کو غصہ آتا ہے اور نہ یہ کسی پر مہربان ہوتی ہے۔

موت کے بعد کسی شے کا خوف اس طرح سے رفع ہو جاتا ہے۔ اب خود موت کا خوف باقی رہ جاتا ہے۔ اس کا باعث فکر کا محض ایک مغالطہ ہے موت ہم کو صرف اس وجہ سے بڑی چیز معلوم ہوتی ہے کہ ہم مبہم طور پر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم کو اس سے دوچار ہونا پڑے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اس سے دوچار بھی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب تک ہم زندہ ہیں، موت ہمارے پاس نہیں چھلکتی اور جب موت آتی ہے تو ہم ہوتے ہی نہیں ہیں تو ہمارے لئے کوئی دہشت نہیں رکھتی۔ حکیم اس کے خیال کو اپنے دل میں بھی جگہ نہیں دیتا اور ایسی چیزوں کے حاصل کرنے میں مصروف رہتا ہے جن کو کبھی موت نہیں آتی یہ چیزیں صاف اور بے غش زندگی کی خوشیاں ہیں جس کی

حدود کا اس لئے احساس نہیں ہوتا کہ یہ بالکل معلوم ہیں۔  
 ایسی فلسفیانہ زندگی، جو اس حکمت کی بنیاد پر بلا کسی تناقض کے قلعہ کو کھینچی،  
 اس میں کسی نہ کسی قسم کی عنف و شجاعت کا ہونا تو ظاہر ہے۔ مگر ابیوقورس حکیم کا  
 ہمیشہ عادل ہونا اس قدر ظاہر معلوم نہیں ہوتا۔ وہ عدالت کو بجائے خود غیر تسلیم  
 نہیں کرتا۔ ابیوقورس کہتا ہے کہ فطری عدالت محض ایک قسم کا بیان ہوتا ہے  
 جو مصرت کے روکنے کے لئے مصلحت کیا جاتا ہے۔ تاہم حکیم اپنے انباہٹس  
 کی مصرت سے بچنے کیلئے اس بیان میں شریک ہو جانے لگا۔ لیکن اگر اس کے لئے پوشیدہ  
 طور پر بے انصافی ممکن اور آسان ہو تو پھر وہ اس بیان کا کیوں لحاظ کرے۔  
 ابیوقورس تو صرف صفائی کے ساتھ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کے حکیم کا  
 محرک تو صرف یہ ہو گا کہ خوف کی ان المناک پریشانیوں سے بچے جو افشائے راز  
 کے خوف کی وجہ سے ہونا لازمی ہیں۔ مگر اسکے نزدیک یہ محرک بالکل کافی  
 ہے۔ اور عدالت حقیقی لذت کی زندگی سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اسی قسم کی مخلصانہ  
 مگر نیم کامیاب کوشش اس نے ائتی لذتیت کو غیر معاشری نتائج سے بچانے  
 کی دوستی کی حد سے زیادہ تعریف کر کے کی ہے۔ اس کے نزدیک یہ محض باہمی  
 افادہ پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حکیم بعض  
 اوقات دوست پر اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے۔ اور دوستوں کے مابین  
 اشیاء کو مشترک کر دینے کے متعلق اس کو صرف یہ اعتراض ہے کہ اس سے یہ ظاہر  
 ہوتا ہے کہ دوستوں میں باہم پوری طرح سے وہ اعتبار و اعتماد نہیں جو دوستی  
 کے اندر ہونا چاہیے۔ اس قسم کے اقوال اس اعتبار سے اور بھی زیادہ اہمیت  
 رکھتے ہیں کہ، اور باقی امور میں ابیوقورس کا معیاری حکم انسانی علاقہ کی طرف  
 دور اندیشی کے ساتھ بالکل سہرہ ہر اندہ طریق پر رہتا ہے۔ وہ نہ تو کسی پر عاشق  
 ہوتا ہے نہ اولاد پیدا کر کے اپنے آپ کو باپ بناتا ہے اور نہ سوائے  
 خاص حالات کے سیاسی زندگی میں پڑتا ہے۔ اور فی الحقیقت یہ سچی دوستی کا  
 معرہ جس کی بنیاد خود غرضی پر ہے ان چند امور میں سے ایک ہے جس میں ابیوقورس  
 میں استاد کی تعلیم سے پریشانی و اختلاف آرا پیدا ہوا ہے جنہوں نے ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تعلیم کو بے کم و کاست تسلیم کر لیا تھا۔ اگرچہ وہ اس کی مختلف وجوہات کرتے تھے۔ ممکن ہے کہ ایسا ہو کہ امیٹورس جو ایک بامہر و محبت مزاج کا انسان تھا اور خاص طور پر ہمدرد و غیر خود غرض فطرت لیکر دنیا میں آیا تھا، خود اس کی مثال نے اس کی تعلیم میں اس جذبہ کی کمی کو پورا کر دیا ہو جس کے استدلال میں خامی رہ گئی تھی۔ فلاسفہ کے اس مجمع کی حقیقی محبت جسکو اس نے اپنے بلغ میں جمع کیا تھا ایک مدت تک اس گروہ کی روایات کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ روایتیہ بتوریہ دونوں میں نصیب العین کو مساوی طور پر عزیز رکھتے تھے یعنی دانشمندوں کی ایک برادری ہو جو بے خوشیہ اور بے حادثہ زندگی میں متحد ہوا، اس کا تحقق سب سے آسانی کے ساتھ متیو اصول سے ہو سکتا ہے کہ انسان سیاسی زندگی اور جدلیاتی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جائے۔ اور سالمات کے اس اتفاقی مجمع سے علحدہ ہو کر جس کو دیا کہتے ہیں فرصت کی ایسی سادہ اور بے فتنہ زندگی دجیبی کہ محبوبوں کی ابدی فرصت کی ہوتی ہے (گزارے)۔

بعد کے یونانی جن دو فلسفوں کو ابھی بیان کیا ہے یہ ایسے نئے جنموں نے فلسفہ قدیم دنیا کی توجہ کو جہاں تک کہ اخلاقیات کا تعلق ہے اپنے آغاز سے لیکر دوسری صدی مسیحی تک جب کہ روایت

قلبی طور پر جاری نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے اپنی طرف نہایت ہی نمایاں طور پر منحرف کیا تھا۔ مگر ان کے پہلو بہ پہلو فلاطوں و ارسطو کے گروہوں نے بھی اپنے سلسلہ اور کم و بیش طاقت و زندگی کو باقی رکھا تھا۔ فلسفہ کی یونانی و رومی تہذیب کے ایک مسئلہ منصر ہونے کی حیثیت سے یہی چار شاخیں سمجھی جاسکتی ہیں۔ مگر ان چاروں گروہوں کی داخلی تاریخ ایک دوسرے سے بہت مختلف ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات میں ہم کوئی قابل ذکر ترقی نہیں پاتے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے شاگردوں کی فلسفیانہ توانائی استاد کی عظیم الشان کامیابی پر اثر سے دب گئی تھی اور ان کی محنت عمل بہت سے میدانوں میں کام کرنا ہے پریشان ہو گئی تھی۔ ابیوریہ نے اپنے استاد کی تعلیم کو اس طرح بے چون چڑھا

تسلیم کیا تھا کہ ان کو اگر فلسفی گروہ کے بجائے مذہبی فرقہ کہا جائے تو بیجا نہ ہو گا۔  
 فلاطون کے گروہ میں بہت بڑے تغیرات ہوئے ہیں جس کی وجہ مورخ فلسفہ کو  
 ایک ایک ذمہ سے نہیں بلکہ متعدد ایک ذمہ میوں سے سائقہ پڑتا ہے۔ قدیم اکیڈمی  
 دینی وہ جو استاد کے انتقال کے بعد فوراً ہی اس کی جانشین ہوئی (کی اخلاقی  
 تعلیم کی دو اہم خصوصیتوں کا تو ضمیمہ تذکرہ وہ چکا ہے دینی اس گروہ کی بڑی  
 تعداد سپیوسی پس کی سرکردگی میں اس امر سے انکار کرتی تھی کہ لذت سعادت  
 انسانی کا جزو ہے۔ اور اس نے فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنے کو عمل کا  
 اساسی اصول بنالیا تھا۔ مگر یہ دونوں باتیں قدیم اقدیمہ کو رواقیہ کے بہت  
 مشابہ کر دیتی ہیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ دونوں کے نظریوں میں صرف  
 اس قدر فرق رہ جاتا ہے کہ جس نئے گروہ رواقیہ صرف قابل ترجیح کہیں اقدیمہ جیسا کہ وہ جانتے ہیں  
 اس طرح سے اقدیمہ خیر کی سہ گونہ تقسیم تک پہنچ جاتے ہیں (۱) خیر نفسانی یعنی فضیلت (۲) خیر جسمانی  
 یعنی تندرستی یا اعضا کا اپنے اعمال افعال کے لئے پوری طرح پر موزوں ہونا۔  
 (۳) خارجی خیریں مثلاً دولت قوت - شہرت وغیرہ۔ اسی لئے یہ فضیلت کو  
 سعادت کا سب سے بڑا عنصر سمجھتے ہیں مگر سعادت کو محض فضیلت ہی پر مشتمل  
 نہیں سمجھتے مشائین کا نظریہ بھی اس سے کچھ مختلف نہیں ہے ان میں اولاً قدیمہ  
 صرف اتنا فرق ہے کہ یہ خارجی حالات پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اور جب  
 فلاطون کا گروہ ارتیابیت میں مصروف ہوتا ہے (۴) فلسفہ قی - م سے  
 شہسرق - م تک) تو یہی اخلاق و سعادت کے تعلق کے متعلق قدیم نظریے  
 کو باقی رکھتے ہیں (برخلاف رواقی دعاوی کے جو اپنے حکیم سے بیحد و بے  
 حساب مستحسن و پسندیدہ اوصاف منسوب کرتے چلے جاتے تھے۔  
 اقادمی ارتیابیت اسی لوں کی رہبری و قیادت میں فلاطون کے گروہ نے  
 اور ارتیابیت فلسفیانہ ارتیابیت کی طرف رخ کیا۔ یہ بات بھی قابل  
 لحاظ ہے کہ اوسط کے بعد کے دور میں اقدیمہ ہی مرتب  
 پہلے ارتیابی نہ تھے۔ ان سے پہلے پھر و ساکن ایس جو زینوا اور ایتھنز کا  
 ہم عصر تھا، اس امر کی تعلیم دے چکا تھا کہ قطعی دعاوی سے عمر نہ رہنا قص کے

سکون و طمانیت کے حاصل کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے جس کی رواقیہ اور ابقوریہ دونوں حد سے زیادہ تعریف و توصیف کرتے تھے پہرہ اور ارسنیوس میں کس قدر مشابہت ہے، اس کا یقین کرنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ پہرہ کی تعلیم کے علاوہ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فلاطون کی فقہی تعلیم کے روایات کے فنا ہو جانے کے بعد جو لوگ اس کی تعلیم کا اس کی تصانیف میں مطالعہ کرتے تھے، تو سقراطی اسلوب کا سبلی پہلو جو بعض فلاطونی مکالمات میں نہایت شد و مد کے ساتھ بیان کیا گیا ان کے اندر لازمی طور پر ارتبابیت کی تحریک پیدا کویتا تھا تو یہ امر آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ جاتا ہے۔ ری پبلک جیسے تعمیری مکالمے میں فلاطون حسی دنیا کو جس میں فلسفی کو کام کرنا پڑتا ہے معنی موضوع علم نہیں بلکہ موضوع رائے بتاتا ہے۔ پس ارسنیوس اس قطعی یقین سے انکار کرتے وقت جو رواقیہ حسی ارتسامات سے منسوب کرتے تھے، اور اس امر کی تعلیم دیتے وقت کہ فن غالب سعادت کی طرف لی جانے کے لئے انسان کا بہترین رہبر ہو سکتا ہے، یہ سمجھ سکتا تھا کہ میں فلاطون کا اتباع سے باہر نہیں ہوا۔ ارسنیوس کی اخلاقیاتی تعلیم کی جزئیات کا حال ہم کو مطلقاً معلوم نہیں ہے۔ مگر اس کے نسبتاً مشہور جانشین کارنیڈیز دپیدائش ۱۳۱ ق۔ م انتقال ۱۰۲ ق۔ م) نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ارتبابیت سے اس طرح کام لینا شروع کر دیا تھا جو اخلاقی اعتبار سے خطرناک کہا جاسکتا ہے کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر فلاسفہ کی ایک سفارت روم کو بھیج گئی، تو اس نے رومی فوجانوں میں ایک روز عدالت کی موافقت میں تقریر کرنے کے بعد دو مہرے روز اس کی مخالفت میں تقریر کر کے ایک طرح کا ہیجان پیدا کر دیا۔ مگر اقدیمیہ انتیابیت سے انتحابیت کی طرف مائل ہو گئے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہوئی ہے کہ ارتبابیت سے جس قدر یقین ہو سکتا تھا اس سے نسبتاً زیادہ عملی یقین کی ضرورت محسوس ہونی ہوگی۔ اس میں کچھ رواقیہ کی سی تعلیم دی جاتی تھی صرف ان کی تعلیم کے مبالغہ آمیز عناصر کو خارج کر دیا گیا تھا اور اس کو فلاطون ارسطو کی تعلیم کے مطابق بنایا جاتا تھا۔ اس تعمیر کو انطیکس عقلانی نے

پائیکمیل کو پہنچا یا جس کی تقریریں سمجھنے والے بھی سرفہرست تھے۔ م میں سنیں۔ اسی قسم کا رجحان انتخاب روائی گروہ سے خصوصاً فیثس ج اس گروہ دوسری صدی قبل مسیح کے آخری نصف آئندہ سرگروہ تھا اور نیز مشائیں سے بھی ظاہر ہو چکا تھا۔ ان تحریکات کا حاصل یہ ہوا کہ رواقیہ اقدمیہ اور مشائیں تینوں میں ایسی اخلاقی تعلیم رائج ہو گئی جس کا اصل جزو روائی الاصل تھا۔ اس زمانہ میں رواقیہ اور ان دونوں گروہوں میں معروض بحث فضیلت اور فریضے کے جزئیات نہیں رہے ہیں بلکہ یہ بہا ہے کہ کس قدر فضیلت سعادت کے لئے کافی ہے۔ جس فلسفہ یونان روم کے تعلیم یافتہ حلقوں میں پھیلا تو دونوں حالتوں میں اس چھا انتخابیت کو اس سے امداد ملی، کیونکہ رومیوں کی عملی ذہانت سچے دل سے ارتقاءیت کو یا رواقیہ کے دوسرے بعید الفہم نظریوں کو تسلیم نہ کر سکتی تھی۔

فلسفہ روم یونانی رومی تمدن کی تاریخ میں، یونانی فلسفہ کا یونانیت کے دیگر عناصر کے ساتھ روم میں داخل ہونا نہایت ہی اہم تغیر ہے۔ لیکن اخلاقی نظریہ کی ترقی میں اس کی اس قدر اہمیت نہیں ہے، کیونکہ اس حلقے میں رومی یونانی اساتذہ کے آگے زانوئے شاگردی نہ کرنے سے آگے نہیں بڑھے۔ یہ بات کم از کم فلسفیانہ تعلیم کے اساسی امور کے متعلق تو یقیناً صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رومیوں نے ابتداء جدید فلسفے کو اپنے ہاں سے دور رکھنے کی کوشش کی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رومی ذہانت کو فلسفے سے لگاؤ نہ تھا۔ ۱۶۷ ق۔ م سینٹ کے ایک فیصلہ کی رو سے فلاسفا اور خطبوں کو روم میں رہنے کی ممانعت ہو گئی۔ اور پلوٹارک نے بیان کیا ہے کہ چھ سال بعد جو فلاسفہ کی سفارت آئی جس کا میں پہلے حوالہ بھی دے چکا تھا، اس سے کینٹو اکبر کے دل میں فلاسفہ کی طرف سے کیسی نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ مگر حملہ ناگزیر ثابت ہوا۔ سب سے پہلے ابیقریت کو رومیوں میں سے نئے خیالات کو سننے والے اور ان کو عمل میں لانے والے تھے۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد پے لیٹس نے روم میں رواقیت کی نمائندگی کی جو کہ روم میں چند سال رہا اور اس کو اسکیمپو اور لیلیس کے ساتھ ربط و ضبط کا بھی موقع ملا۔



پہلی صدی کے شروع میں ہم دیکھتے ہیں کہ فلوروم میں اقادمی نظریہ کے نیم  
ارتیابی پہلو کی تعلیم دیتا ہے۔ مشائخین نے بھی کوئی کوتاہی نہیں کی۔ رومی اور  
کے ایک مشہور ترین کارنامہ یعنی لیو کرشس کی نظم سے اس حقیقی اور شدید پیش  
دور کرشس کا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے بعض اقسام کے رومی اذہان نے، ایتھو  
کا استقبال کیا ہے۔ لیو کرشس کو ایتھوریت کی جس بات نے، اپنی طرف متوجہ  
کیا تھا، وہ خیر اصلی کا لازمی نظریہ نہیں ہے، بلکہ اس کو کائنات کی سالماتی نظر  
سے توجہ پسند تھی، جس سے وہی اندیشے دور ہو کر نفس کو اطمینان حاصل  
ہو جاتا ہے۔ اقادمی کو اپنے ارتیابی یا انتخابی پہلو کی تائید کے لیے اس سے  
بھی زیادہ مشہور حامی ملا۔ یہ سسرو ہے

۶۔ اتاسم قیام سسرو اگر ہم کو اخلاقی ادبیات کی تاریخ کا مطالعہ کرنا ہو،  
تو سسرو کی تصنیف کی طرف ہمکو سب سے زیادہ توجہ  
دینی ہوگی۔ کیونکہ قدیم کتابوں میں سے کسی کتاب سے

بھی قرون وسطیٰ اور دور حاضر کے پورے قدیم اخلاق کے اس قدر ملامت  
حاصل نہیں ہوتے جتنی کہ اس کے ڈی آئی شس سے ہوتی ہے۔ مگر اخلاقی  
نظریہ کی ترقی میں سسرو کا حصہ بہت ہی مختصر ہے کیونکہ فلسفی فکر کے اندر  
اس سے مشکل سے کسی حقیقی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ  
اس کا دعویٰ جس کے اندر کہ وہ غیر معمولی انکساری سے کام لیتا ہے یہ ہے کہ وہ  
اپنے ہم وطنوں کو یونانی فلسفہ کے ساتھ رومی لباس میں دکھاتا ہے۔ وہ  
اپنے آپ کو ارتیابی اقادمی کا شاگرد ظاہر کرتا ہے۔ اور اسی نسبت کے  
کہ از کم اخلاقیات میں، یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ اس نے اپنے آپ کو اس  
مناسبت کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے سبکدوش کر لیا ہے کہ محض فضیلت  
سعادت کا باعث ہوتی ہے، یا یہ کہ اس کا محض ایک اہم جزو ہے، اور  
اس کے علاوہ اور چیزیں بھی اس کا باعث ہوتی ہیں بہر حال ڈی آئی شس  
کا مواد (خارجی) فرائض متعلق روایتی پینیس سے ماخوذ ہے، اور  
اور اس کو روایت کے انتخابی پہلو کی عملی تعلیم کا نمونہ کہہ سکتے ہیں۔ اس تعلیم کی

ہم چند اہم و نمایاں خصوصیات بیان کرتے ہیں جس کا خاکہ قدیم فضائل اربعہ کی تقسیم پر بنا ہے۔ (۱) حکمت کے معلقہ کی تعریف کرتے وقت ارسطو کے اس کہنے کا پتہ لحاظ کیا گیا ہے، کہ علم کو محض علم کی غرض سے حاصل کرنا چاہئے پھر پھر نظریہ کو عمل کے تابع رکھا گیا ہے (۲) اصلی عدالت یہ کہتی ہے کہ بلا وجہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے احتراز کرنا ملک کا احترام اور معاہدوں کو پورا کرنا چاہئے اس کے پہلو بہ پہلو مگر اس سے ممیز کر کے فیاضی و نیک نفسی کو جگہ دیا جاتی ہے جس کا اظہار اس طرح سے ہوتا ہے کہ اپنے نفس پر کوئی خاص تکلیف اٹھائے بغیر انسان بنی نوع کی جس قدر خدمت کر سکتا ہو کرے، اور ان لوگوں کی امداد کا زیادہ لحاظ جن سے تعلقات زیادہ ہیں مثلاً ہم وطن و دیگر کے رشتہ دار اسباب محسن اور خصوصاً وطن جس کا سب سے زیادہ حق ہے۔ (۳) شجاعت یا عظمت نفس کے ذیل میں دو مختلف اوصاف کو قابل تعریف قرار دیا گیا ہے۔ ایک تو فلسفی خارجی اشیا و حوادث سے غیر متاثر رہتا ہے دوسرے وہ امنگ جو عملی انسان کو خطرناک اور مشکل کاموں پر آمادہ کرتی ہے (۴) چوتھی فضیلت عفت ہے اس کا تعلق موزونی و مناسبت کی ایک خاص حد کے تحقق سے کیا جاتا ہے جو وسیع معنی میں ہر قسم کی فضیلت کا ایک پہلو اور لازمی جزو ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اخلاقیات کی ایک عام بحث میں اس روایت کو جس کا بے بنیاد بنائے مصلحت، عامیانہ معنی میں، کردار پر اس کی اخلاقی خوبی سے قطع نظر کر کے بحث کرنے پر آمادہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور خصوصاً باہمی مہربانی کے فریضہ پر عمل کرنے کے لئے ان دنیاوی منافع کی تشریح کی جاتی ہے جو ان لوگوں کو حاصل ہوتے ہیں جو اس کو چلا لاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایسے حالات کو بھی تسلیم کرتی تھی جن میں مصلحت و فضیلت میں تضاد ہوتا ہے، اور جن میں بہت ہو شیار کی کے ساتھ غور و خوض کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ فضیلت ہی کے اندر ہمیشہ مصلحت ہوتی ہے مگر یہ سوال بالکل ظاہر تھا کہ فضیلت کے تحقق میں انسان کو اپنی اغراض کس حد تک معاشرتی فریضہ پر قربان کرنی پائیں۔ مثلاً یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا کہ

تاجر کو اپنے مال تجارت کا سودا کرتے وقت کس حد تک ان حالات کو ظاہر کرنا چاہیے جن سے اس کے مال کی قیمت پر اثر پڑتا ہو۔

روم نے انسانی فکر کی ترقی میں مستقل حصہ فلسفہ میں نہیں بلکہ اصول قانون میں لیا ہے۔ اسی لئے سسرو کے روائی اثر کا سب سے دلچسپ اظہار اس جگہ ہوتا ہے، جہاں کہ وہ اخلاق پر قانونی نقطہ نظر سے بحث کرتا ہے۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ رواقیت کی ایک نہایت نمایاں خصوصیت ایسے قانون کا تعلق تھی، جس کی پابندی انسان پر ایک ذی عقل ذات اور جمہوریت کائنات کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے لازمی ہوتی ہے۔ یہ خدائی اور ابدی قانون ہوتا ہے جو اپنی عظمت و صداقت کے اعتبار سے جزئی سیاسی معاشرہ کے قانون سے اعلیٰ وارفع ہے۔ اس تعلق کو نمایاں کر کے رواقیت نے قدیم یونانی اخلاقیات کے نظریہ سے انحراف کیا جس میں خیر و فضیلت کے تعلق کو اساسی قرار دیا جاتا تھا اور دور حاضر کے نظریے کے قریب آتا ہے جس میں اخلاقیات کو دراصل اخلاقی قانون کا مطالعہ خیال کیا جاتا ہے۔ اس تئیر میں سسرو نے جو حصہ لیا ہے، وہ تاریخی اعتبار سے بہت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس اہل قانون کے تصور کو جو خدا عقل یا فطرت سے نکلا ہے، سسرو اور بہت سے فلسفیانہ تصورات سے بہتر طور پر سمجھا ہے جن کو اس نے یونانی سے رومی قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ اس کی تصانیف میں سب سے زیادہ مؤثر عبارتیں وہی ہیں جن میں وہ اس قانون کا ذکر کرتا ہے۔ بعض اوقات وہ اس کا تعلق ایسے قانون کی طرح سے کرتا ہے، جو ہر وقت کے لئے یکساں طور پر صحیح ہے، اور مروجہ قانون پر فوقیت رکھتا ہے جو اس سے متصاوم ہوتا ہے، اور بعض اوقات وہ اس کا ذہنی طور پر ذکر کرتا ہے اور اس کو عقل اعلیٰ کے مطابق کہتا ہے جو ہر انسان میں پیدائش کے وقت رکھی جاتی ہے۔ اور جب اس کا شعور و نامذہبی طور پر ہوتا ہے تو ناقابلِ خطا طور پر اس کو بتاتی ہے کہ کیا کرنا چاہیے اور کس بات سے احتراز کرنا چاہیے۔ سسرو کے ذریعہ بعد کے مصنفوں خصوصاً رواقیہ کی مدد سے فطری قانون کا یہ تعلق رومی شخصوں

میں پھیل گیا۔ اور ایسے قانون کے تصور سے جو کہ کل اقوام کے لئے عام ہوں گے رومیوں کی قانون سازی کی ذہانت نے رفتہ رفتہ پڑوسیوں سے تجارتی تعلقات کی بنا پر قائم کر لیا تھا، لہذا اس کا مسئلہ باعث بن گیا جس کو متقن رومی سمجھتے ہیں۔ پھر صدیوں بعد جب رومی اصول قانون کا مطالعہ قرون وسطیٰ کے آخر میں از سر نو تازہ ہوا، تو اس نقل کو پھر اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جدید اخلاقی فلسفہ کی ابتدائی منازل میں (جیسا کہ آئندہ چکر معلوم ہو گا) سب سے بڑا اور نمایاں نقل بن جاتا ہے۔

پس یونانی فلسفہ کے تمام نتائج میں رواقیت ایسی شے تھی جس سے روم کا اخلاقی شعور خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اسی وجہ سے اسی گروہ کی تعلیم پر ہم کو رومی ذہن کا رد عمل نظر آتا ہے۔ مگر اس رد عمل کے اثر کو رواقی فلسفہ کی داخلی فطری ترقی سے ممتاز کرنا مشکل ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ابتدائی زمانہ کے رواقیہ کو معیاری حکومت و فضیلت کے داخلی و خارجی خصوصیات کی تشریح میں مصروف ہونا چاہیے تھا۔ اور یہ کہ معیاری حکم اور موجودہ فلسفہ کے مابین جو فرق تھا اگرچہ کبھی قطعاً فراموش تو نہیں ہوا مگر اس کو ایک حد تک نظر انداز ضرور ہونا چاہیے تھا۔ لیکن جب اس سوال کا کہ انسان کی خیر کیا ہے حکمت کامل کی تشریح کر کے جواب دیا جاتا ہے، تو پھر اس سوال کا کہ انسان دنیا کی مصیبت و حماقت سے نجات پا کر حکمت کے راستہ پر کیونکر پہنچ سکتا ہے، "جاذب توجہ ہونا لازمی تھا۔ اخلاقی دلچسپی پر جو غلبہ تھا اور جو رومی ذہانت کی ایک خصوصیت تھی اس سے بھی اس سوال کو وہ غلبہ حاصل ہونے میں مدد ملی جو اس کو شہنشاہی دور میں حاصل تھا، جس میں ہم کو رواقیہ کی تعلیم کا مطالعہ کرنے کے سبب سے عمدہ ذرائع حاصل ہیں۔

مثلاً سنیکا کی آخری رواقیت کا یہ پہلو سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ وہ حکم دینے کا مدعی نہیں بلکہ صرف حکمت کی طرف ترقی کرنے کا مدعی ہے۔

ان سنیکا کے انتقال کے بعد اگرچہ فضیلت کا راستہ آسانی سے ملتا ہے مگر اس شخص کی زندگی

جو اس پر چلتا ہے حرصوں اور خطاؤں کے ساتھ برسرِ پیکار رہنے میں صرف جوتی ہے۔ یہ ایسی جدوجہد ہے کہ اس میں آرام کا نام نہیں۔ اس کی تیاری کے لئے انسان کو عرصہ تک متراس زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔ یہ جان بوجھ کر اور درجہ کی اور کلیل غذا اختیار کرتا ہے۔ ادنیٰ درجہ کی پوشاک پہنتا ہے۔ اسی طرح ایکٹس اس امر پر زور دیتا ہے کہ رواقیہ کا معیارِ حکیم کا معرُض حقیقت میں لانا مشکل ہے۔ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں جو اس کی طرح صدقِ دل سے حکمت کے راستہ پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں اور ”برداشت کمر“ اور ”مقصدہ“ پر صحیح معنی میں دل سے عامل ہوتے ہیں۔ اس طرح سے فلسفہ سینکا اور ایکٹس کی نظر میں ایک طبیبِ حافظ کی سی حیثیت رکھتا ہے، جس کو لوگ اپنی کمزوری کا اور بیماری کو محسوس کر کے تلاش کرتے ہیں، جس کو صرف بیماریوں سے تعلق ہوتا ہے، باقی دنیا سے کوئی سروکار نہیں ہوتا جس گت سے وہ شفا بخشا ہے وہ ایک وصف ہے، جس کے سمجھانے کے لئے کسی طولِ طویل اور پیچیدہ استدلال کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ مسلسل عمل کرنے، نفس کی تربیت اور اس کی جانچ پر تال کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ نظریئے اور حقیقت کے مابین یہی احساسِ تفاوت رواقیہ کے آخری مقولوں میں ان مذہبی پہلو کو بھی ایک قوت اور معنی بخش دیتا ہے۔ جس نفس کو اپنی کمزوری کا احساس ہوتا ہے وہ اپنے خدا سے قریب داری رکھنے پر زیادہ بھروسہ کرتا ہے جس کے انبیاء یا پیغمبر رواقیہ اپنے آپ کو خیال کرتے تھے اور خارجی حوادث کے متعلق میاری روش میں مغرورانہ بے اعتنائی کی سمیت رضا بقضائے شان زیادہ نمایاں ہے۔ عقل کا قدیم اعتماد نفس جو انسان کی فطری زندگی کو محض اپنا میدانِ عمل خیال کرتی تھی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب افسردہ ہو جاتا ہے اور اپنی جگہ اس جسم کی طرف سے ایک قسم کی نفرت پیدا ہوتی ہے جس کو ایک خارجی عنصر خیال کیا جاتا ہے جس نے روح کو مقید کر رکھا ہے۔ جسم کو ایک نفس خیال کیا جاتا ہے جس کو روح لئے پھرتی ہے۔ زندگی کو ایک اجنبی ملک کی سیر یا طوفانِ خیر مند کے سفر سے تشبیہ دی جاتی ہے جس کا بندر گاہ بس موت ہی ہے۔

مارکس اریکس [آخر رواقیہ کی مذہبی شدت رواقی شہنشاہ مارکس ٹیسٹیلوٹس کے  
 ۱۸۴۸ء میں ایک خاص جذبہ کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اپنے  
 گروہ کے مخصوص وجدان کے ایک نہایت ہی موثر انداز میں  
 وہ بہ آواز بلند اعلان کرتا ہے کہ اے کائنات جو چیز تجھ سے ہمنوائی رکھتی  
 ہے اور تیرے موزوں مناسب ہے۔ وہ مجھ سے بھی ہمنوائی رکھتی ہے اور میرے بھائی  
 موزوں و مناسب ہے۔ میرے لئے کوئی شے قبل از وقت بعد از وقت  
 نہیں ہے جو تیرے لئے مناسب وقت ہو۔ اے فطرت جو کچھ تیری موسم  
 لائے گی وہ میرے لئے پھل ہو گا۔ تجھ سے تمام چیزیں ہیں تجھ میں تمام  
 چیزیں اور تجھ تک تمام چیز کو میں گی۔ شاعر کہتا ہے "اے سیکلاپس کے  
 پیارے شہر تو کیا میں تجھے نہ کہوں" اے خدا کے پیارے شہر۔ خدا  
 تجھے ساتھ انسان کے تعلق کو محبوب رکھنا جو اس دیوتا یا شیطان کو جو صحیح  
 معنی میں ہر انسان کے اندر حکومت کرتا ہے اسی عام روح کے ساتھ ہے  
 جس کا یہ جزو ہے دیوتاؤں کے ساتھ زندگی بسر کرنا اور کوئی ایسا کام نہ کرنا  
 جو خدا کو ناپسند ہو جو کچھ اس نے مقدر کر دیا ہے اس کو خوشی کے ساتھ لینا  
 ہر موقع پر دیوتاؤں کو یاد رکھنا ایک معاشرتی فریضہ ہے دوسرے معاشرتی فریضہ  
 کی طرف خدا کا خیال کرتے ہوئے رجوع ہونا۔ اس صم کے نصاب ہیں جو اس کے  
 خطابات النفس میں کثرت ہے۔ عمدہ زندگی کے اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ  
 معبودوں کا احترام اور بنی نوع کی امداد کرو اس کے دونوں حصوں  
 کو غفلت نہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ علم جس کے معنی بنی نوع انسان کی  
 وہ امداد کرنے سے انکار کرنے کے ہیں جس کے لئے فطرت نے  
 ہم کو بنایا ہے خود ایک گناہ ہے۔ اس کی خلاف ورزی دوستی میں کمزوری کے  
 ساتھ ہمدردی اور نرمی پائی جاتی ہے جو قدیم رواقیہ کی سخت و مجرد طبیعت  
 کے اندر منقود ہے۔ اس کا مقصد صرف یہی نہیں کہ نظام کائنات میں با عقل  
 اور مدنی الطبع ذوات کا فوہو نیکی حیثیت سے اپنے فریضہ کو انجام دے بلکہ  
 انسانوں سے دلی محبت رکھے۔ اور ان لوگوں سے بھی محبت کرے جو اس

کسی قسم کا نقصان یا گوند پہنچائیں یہ خیال کر کے کہ یہ قرابت دار ہیں جو ناواقفیت کی بنا پر غلطی کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ہی اسی کتاب کی دیگر موثر عبارتوں سے نہایت شدت کے ساتھ اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ (۱) دنیا کو بحیثیت مجموعی عقل اعلیٰ کا نتیجہ سمجھ کر اور انسان کو خلقت کا تاج جان کر فلسفیانہ احترام کو نا (۲) دنیا کو مقاصد اور خواہشوں سے بے پروائی برتنا اور اس بنا پر جن انسانوں سے فلسفی کا تعلق ہو ان سے ایک طرح کی بے اعتنائی اور غلط فہمی سے کام لینا۔ یہ دو باتیں ایسی ہیں کہ ان کو ایک ساتھ غل میں لانا سخت دشوار ہے۔ ایک طرف تو مارکس اریس اس حکیمانہ نظام پر غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کے اندر تمام اشیاء مقدس علاقوں کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ادنیٰ چیزیں اعلیٰ چیزوں کی خاطر بنائی گئی ہیں اور اعلیٰ چیزیں ایک دوسرے کیلئے موزون و متناسب ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی دوسری طرف وہ ہم سے اس امر پر غور کرنے کے لئے کہتا ہے کہ کل محسوس اشیاء کس قدر قابلِ نظر اور غامض ہیں۔ دنیاوی عواطف کا تمام تر دور کس حد تک معمولی جہ پائیدار ہے صرفہ تغیر کا ماحول ہے جو باز بچہ اطفال اچوٹیوں کی محنت اور کٹ پتلیوں کے تماشا سے زیادہ تعمیر نہیں رکھتا۔ اس کی مثال ایک شدید سیلاب کی سی ہے جس کے زمانہ نقل و آدمی کو خود کو ایک ایسی بیٹان کی طرح سے رکنا پڑتا ہے۔ جس سے موجیں آتی ہیں اور لہروں کی ہل جاتی ہیں۔ یا اس سے بھی بدتر قابلِ نفرت انگیز تشبیہ یہ ہو سکتی ہے کہ لک ایسے، جن میں نہار ہے وہیں جہیں تیل پسینہ میل اور گند اپانی سب ملا ہوا ہے یہی حال زندگی کے ہر حصہ اور ہر شخص کا ہے۔ خود سے وہ کہتا ہے کہ موت ایسی شے ہے جس کا احترام کرنا چاہتا ہے۔ اور قدرت کے عمل جبروتی بحیثیت سے اس کے لئے تیاری کرتی چاہئے۔ مگر موت پر جو چیز اس کو سب سے زیادہ آمادہ کر دیتی ہے وہ ان چیزوں اور میرٹوں کا لحاظ ہے جن سے کہ موت اس کو دور کر دے گی۔ یہی روواقعہ کے مابین جو تفاوت ہے وہ اس بہتر و برتر دنیا کے خیال سے

بھی دور نہیں ہوتا جہاں کہ اس کو ہٹا لیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ رواقیہ موت کے بعد بھی زندگی کے قابل تھے اپنی اس آتش غلیظ کے وقت تک جو دنیاوی زمانہ کی ہر شے کو ختم کر دے گی اور تمام چیزوں کو پھر اس آتشیں و آسمانی جوہر کے اندر محفل کر دے گی، جو کہ اہل اصلی حالت بھی اس اخلاقی تعلیم میں وہ اس عقیدہ پر زور نہیں دیا کرتے تھے۔ اور رواقیت کے اس عہد میں جہاں یہ اعتقاد بالکل مٹ نہیں گیا تھا وہاں بھی بس کچھ یونہی سابق رہ گیا تھا۔ مارکس اریس نے تو اس مسئلہ کے متعلق کہ آیا موت محض بغیر ہوسے فنا ہونے اس سے انسان کسی دوسری زندگی کی طرف منتقل ہوتا ہے یا ایسی حالت کی طرف جس میں اس کو کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا، غیر تبدیل چھوڑ دیا تھا۔ البتہ کہیں کہیں وہ آخری خیال کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ تھوڑی دیر میں تیرا اسی طرح کہیں پتہ اور نشان نہ ہو گا جس طرح سے ہندو اور گھٹک کا۔ ایک نہایت ہی موثر ٹکڑے میں وہ اس امر پر حیرت کرتا ہے کہ وہ محبوبوں نے تمام باتیں انسان کے لئے اچھی کی ہیں اور ان پر کرم کو ملحوظ رکھا، پھر یہ کیونکہ جائز رکھا ہے کہ نیک ترین اشخاص جن کے تعلق محبوبوں کے ساتھ سب سے زیادہ ہیں ان کو موت کے بعد بالکل فنا کر دے۔ اور وہ اپنے آپ کو صرف اس خیال سے تسلی دے سکتا ہے کہ اگر ایسا ہونا چاہیے تھا کہ یہ باقی رہتے تو ان کا باقی رہنا ممکن بھی ہوتا اگر ان کا باقی رہنا فطرت کے مطابق ہوتا تو فطرت ان کو باقی رکھتی اس آخری جملے میں رواقیت کا مخصوص انداز پایا جاتا ہے (یعنی دنیا کی جیسی حالت ہے اسی حالت میں اس کو مکمل سمجھنا اور مستقبل میں کوئی ایسی حالت فرض نہ کرنا جس میں موجودہ تعارض رنج ہوں خالص رواقیت کا انداز ہے۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ رواقیت کی اساسی اخلاقی تعلیم موجودہ زمانہ کی اخلاقی ذمہ داریوں کی شکل کے قلب پر مبنی ہے۔ آری اس کہتا ہے کہ فطرت کائنات نے قوت و ماکال کی کمی کی بنا پر اتنی بڑی غلطی کی جو کہ اچھے اور برے اشخاص کو خیر و شر بلا امتیاز واقع ہو جایا کرے ممکن نہیں ہے اس حد تک رواقی اور عیسائی فلاسفہ متفق ہیں۔ مگر عیسائی تو اس سے یہ نتیجہ



کھاتے ہیں کہ خیر و شر کی بلا امتیاز تقسیم میں جو کچھ بے انصافی ہوتی ہے اس کے معاوضہ کے لئے ایک آئندہ زندگی تسلیم کرنا لازمی ہے اور واقعہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں بلا امتیاز تقسیم ہوتی ہیں مثلاً موت و حیات عزت و بے عزتی لذت و الم وہ حاصل نہ توخیر ہیں اور نہ شر ہیں۔

بعد کی فلاطونیت مگر بعد ارسطو کے چار شہور گروہوں میں سے ایک گروہ اور نو فلاطونیت (یعنی فلاطونی) ایسا بھی تھا جس کے بانی کی تعلیم میں انفرادی روح کی لافنائیت کا مسئلہ ایک بہت ہی بنیائیں جگہ رکھتا تھا۔

اور روایت کے متقاضی نہ رجحانات (دنیا کو ادنیٰ و حقیر تغیر کا عالم جانکارس سے کنارہ کشی اختیار کرنا) سے یہ توقع ہوتی تھی کہ اس گروہ کے اواخر ایام میں ان رجحانات کا اظہار اور بھی شدت کے ساتھ ہو گا کیونکہ استاد کی تعلیم کے ایک عنصر کا ان کے اندر نشو ہونا ضروری تھا۔

پلوٹارک کے لئے چنانچہ ہم پلوٹارک پر پہنچتے ہیں تو ہم کو یہ دیکھ کر حیرت میں آ جاتا ہے کہ انہیں ہوتی کہ انسانی زندگی کے اعلیٰ اور ادنیٰ عناصر کے

مابین اخلاقی ہمنوائی کا اقدیمی منتقل اب فلاطونی نظریہ کی

حقیقت سے تسلیم نہیں کیا جاتا۔ فلاطون کی تعلیم کا وہ رخ جس میں کہ وہ اس

مقرن تجربہ کے عالم کے لازمی و ناگزیر تقاضے سے بحث کرتا ہے پھر

نمایاں ہو جاتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ پلوٹارک فلاطون کی کتاب "لاز"

سے یہ تصور لیکر اس کو نشو و نما دیتا ہے کہ نقص عالم کی ایک بری روح پر

بنی ہے جو خیر کی مخالفت میں جدوجہد کرتی ہے۔ اور یہ ایک ایسا خیال

ہے جس پر درمیانی زمانہ میں کسی نے توجہ نہ کی تھی۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ

پلوٹارک عقلی مذہب کی بقا کی اہمیت ہی کو تسلیم نہیں کرتا بلکہ ان مافوق الفطرت

بیانات کو بھی خاص وقعت دیتا ہے جن کو خلفاء خاص انسانوں پر بعض خاص

مثلاً خوابوں فرشتوں یا خاص تنبیہات میں نازل فرماتا ہے مثلاً سقراط پر

وجدان کی ان شعاؤں کے لئے روح کو آرام و اطمینان اور شہوات کو

پر نیز گاری سے قابو میں رکھ کر تیار کرنا چاہیے۔ ذہن و مادہ کے مابین ہم

علمی و الہی اور نیم الہی اثرات کو قبول کرنے کی قابلیت پیدا کرنے کے لئے جسم سے ملحدہ رہنے کی وہی مہم تھانہ کوشش پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں فیثاغورثیت کی تجدید میں نظر آتی ہے۔ بلکہ پلوٹارک اور دیگر ایسے فلاسفہ ہیں جن کے خیالات کا اس کی تصانیف سے پتہ چلتا ہے۔ دراصل ان نو فیثاغورثی اثرات اور فلاطون کی تعلیم کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ مگر جس عام روحان کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کا ایک باقاعدہ فلسفی نظام میں اس وقت تک اظہار نہیں ہوتا جب تک کہ ہم قدیم زمانہ کے مشہور ارباب فکر میں سے سب سے آخری فلسفی تک نہیں پہنچ جاتے۔ فلاطینوس مصری ہے۔

فلاطینوس ۲۵۵ء | فلاطینوس فلاطونیت کے اس عنصر کا ایک نمایاں نشوونما ہے جس کو قرون وسطیٰ اور موجودہ دونوں زمانوں میں بہت پسند کیا جاتا رہا ہے مگر جو ارسطو کے بعد کے گرد و چوں کے مباحث میں تقریباً نظروں سے قطعاً اوجھل ہو گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اکل اور فلاطونیت میں جو اختلاف ہیں وہ اس احترام کے اعتبار سے قابل ذکر ہیں جو فلاطینوس فلاطون کا ہمیشہ ملحوظ رکھتا ہے۔ اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فلاطون خیر کو اشیاء کی حقیقت اصلی کے مطابق کہتا تھا، وہ بھی ان کے اس جزو کے جس کا قطعی طور پر علم و تعقل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اشیاء کی برائی اور نقص کو ایک حد تک حقیقی وجود سے معرا سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ان کا تعین طور پر خیال یا علم نہیں ہو سکتا۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ فلاطون مقرون دنیا میں اس شے کے اظہار کے لئے جو محض و مثالی دنیا کے پوری طرح ظاہر کرنے میں اس کے مانع آتی ہے کوئی اصطلاح نہیں کہتا اور جس کو ارسطو کے فلسفہ میں قطعاً بے صورت مادہ کہا گیا ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ہم فلاطون کی وہ دنیا سے اس کی اخلاقیات کی طرف آتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ برترین زندگی کا حقیق صرف اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ مقرون انسانی معاملات اور ان کے مادی ماحول سے کنارہ کشی اختیار کی جائے مگر پھر بھی حسی دنیا سے شے نہیں ہے جس سے قطعاً نفرت ہی کی جائے۔ بلکہ یہ ایسی شے ہے جس سے

اندر فلسفی جہاں تک کہ ہو سکے ہمنوائی و موزونی پیدا کرے جہاں تک ممکن ہو اسے اچھا اور خوبصورت بنائے۔ مگر نہ فلاح و نیت میں اس حالت کی پستی کا جس میں انسانی روح اپنے آپ کو پاتی ہے زیادہ شدت و اہم کے ساتھ احساس کیا گیا ہے۔ اس لئے بے صورت مادہ کو قطعی طور پر شر اول قرار دیا گیا ہے، جس سے کہ شر ثانی یعنی جسم پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت وہ تمام شر عالم وجود میں آتا ہے جو روح کی زندگی میں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ کہہ سکتے ہیں فلاطینوس کی اخلاقیات رواقیہ کی قسم کی اخلاقی تصویریت کو ظاہر کرتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہ اپنے آپ کو فطرت سے جدا کر چکی ہے۔ انسان کی خیر صرف اس میں ہے کہ جسم کی آلائش سے پاک ہو کر روح کی خالص زندگی بسر کرے۔ اس صورت میں وہ نقص و خطا سے قطعاً مبرا ہو گا۔ اگر اس کے اصل وجود کی سبب علایق زندگی پھر حاصل ہو سکے تو کوئی خارجی و جسمانی شے اس کی کمال فعلیت میں خلل انداز نہ ہو سکے گی۔ جو فضیلت ان حیوانی توقعات کو محدود کر کے اور قابو میں لانے سے حاصل ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ اختلاط یا جانے کی بنا پر عالم وجود میں آتی وہ فضیلت کی ادنیٰ ترین قسم ہے۔ یہ اعلیٰ درجہ کی مدنی فضیلت ہے جس کو فلاطون نے اپنی کتاب 'ریمی پلک' میں بیان کیا ہے۔ فلسفی حکمت عفت شجاعت و عدالت دراصل آتش آلائش سے پاک ہونے کے نام میں ہے۔ جب تک ہم خیر کی برترین حالت تک نہ پہنچ جائیں جس میں کہ روح کا جسم کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہیں رہتا اور یہ محض عقل کی طرف بوٹ جاتی ہے اور پھر خدا کے مشابہ ہو جاتی ہے، اس وقت تک بدترین خیر کا تحقق نہیں ہوتا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ خود فلاطینوس بھی اس قدر فلاطونی ہے کہ یہ نہیں کہتا کہ تزکیہ روح کے لئے جسم کی فطری اشتہاؤں کا وہانا ضروری ہے۔ مگر اس کا شاگرد فرقریوس اس مرتاضی نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔

مادہ سے پرہیز کر کے فلاحیوں کو ہمنواز ایک بلند نقطہ تک پہنچانا باقی ہے۔ یہاں بھی فلاطینوس کا فلاطون سے انحراف بہت زیادہ نمایاں ہے۔

کیونکہ یہ فلاطون کی تعلیم کا احترام کے ساتھ مطالعہ کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔ فلاطون کی مابعد الطبیعیات کا اصل مفروضہ ہے کہ حقیقی جس حد تک حقیقی ہے اس کا متعین طور پر خیال و علم ہو سکتا ہے۔ یعنی حسی جزئیات کے انتزاع اور حقیقی ذات کے فہم میں جتنا انسان آگے بڑھتا ہے تو پہلے اس سے زیادہ متعین و واضح ہوتے جاتے ہیں۔ اگر فلاطینوس اس امر پر زور دیتا ہے چونکہ ہر قسم کا فکر کسی نہ کسی فرق و ثبوت سے متضمن ہے اس لئے کائنات کی اولیں حقیقت نہیں ہو سکتی جس کو کہ ہم خدا کہتے ہیں۔ اس کا اس ثبوت سے پہلے وحدت ہونا لازمی ہے یعنی ایسی ذات جو فرق و تعین سے قطعاً مبرا ہے۔ اسی لئے انسانی زندگی کی بلند ترین صورت جس میں کہ روح اس ذات مطلق کو سمجھ جاتی ہے ایسی ہونی چاہیے جس میں انسان ہر قسم کے متعین خیال سے ماوراء ہو جائے اور ایسی ذات کا شعور ہو جو جذبہ کر لینے والی بے خودی میں گم ہو گئی ہو فرزندوں سے کہتا ہے کہ میرے استاد نے تو دو کوان پھر برسوں میں نے اس کی خدمت گزارے چارتر اس بلند ترین حالت تک پہنچایا۔

فلاطونیت دراصل اسکندریہ سے اٹھی تھی اور اس کی زندگی کے ایک صدی سے کچھ عرصہ کے بعد ہم اس کو قدیم ایجنٹر کی سرزمین میں بھلنا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس لئے اس کو اکثر یونانی نہیں بلکہ یونانی بھی ہونی تحریر کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ یونانی اور مشرقی تمدن کے امتزاج کا نتیجہ ہے مگر اس ذہن کی بناوٹ کتنی ہی شوق کیوں نہ ہو جس نے وحدانیتی و مبراہی حیالات کو ذوق و شوق کے ساتھ قبول کیا مگر جن فکری اشکال کے ذریعہ سے وہ ان نظریات تک فلسفیانہ طور پر پہنچا ہے، وہ دراصل یونانی ہیں۔ اور فطری نشو و نما کا بالکل سمجھ میں آ جانے والا عمل ہے جس میں رواقیہ کے اخلاقی شعور کی شدت اہم کام انجام دیتی ہے کہ یونانی طلب علم کا انجام بے خودی کی تیاری میں ہوتا ہے۔ اور انسان کی فطری زندگی کے متعلق یونانی تصوریت کا اختتام جسم اور اس کے افعال کے سے ایک قطعی بنفص اور سو فطری پر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہیں ان مشاہدات کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے جو فلاطینوس کی تعلیم اور یونانی و عبرانی فلسفے کے

اس حیرت انگیز امتزاج کے مابین ہیں جن کو دو صدی پہلے یہودی فلو نے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا۔ نیز ہمیں اس امر کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ تو فلاطونیت کو دیدہ و دانستہ، اس نئے مذہب کی مخالفت میں دنیا کے سامنے پیش کیا گیا تھا اور ارض یہودا سے نکلا تھا اور جو اس زمانے میں جب کہ فلاطینوس اپنے فلسفے کی تالیف میں مصروف تھا یونانی رومی دنیا پر غالب آنے کے قریب تھا۔ علاوہ برائیں یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ جولین ماتحت قدیم بت پرستی کو باقی رکھنے کے لیے جو آخری اور شدید کشمکش ہوئی اس کے اندر اس کی نظری طور اسی فلسفہ نے حمایت کی۔ اس کشمکش میں بت پرستی کا کام تمام ہو جانے کے بعد قدیم دنیا کے فکر کے آثار پر جو نئی دنیا قائم ہوئی، اس کی طرف ہم کو اب متوجہ ہونا ہے۔

# باب سوم

## نصرانیت اور قرون وسطیٰ کی اخلاقیات

**نصرانی اخلاقیات کی خصوصیات**

اس کتاب میں ہم مذہب نصرانی کی اصل سے تو بحث نہ کریں گے نہ ہم کو اسکی خارجی تاریخ سے کہو لیکن بحث ہوگی۔ یعنی پڑیں میں صدیوں میں ایسی عظیم المذاہب ترقی آئیں کہ اس کا رہنمائی دے سکیں۔ یہاں سے پہلے پہلے غلبہ پانا، اس کا یونانی تمدن کے زوال کو جو قسطنطنیہ کے جمع ہونا تھا روکنے سے کام لیا، جو سابق تمدن عیسوی میں سر زمین اب سے اچھی تھی اس کا اس بد مذہبی کے رفع کرنے میں کامیاب ہونا جس میں مغربی سلطنت دہشتی اقوام کے حصول سے مبتلا ہو گئی تھی، اور اس بد مذہبی میں اس نئے نظام تمدن کے پیدا ہونے میں جو اہم حصہ لیا تھا جس سے کہ ہمارا تعلق ہے، اور اس وقت سے اب تک پیچیدہ و مختلف قسم کے تعلقات جو اس کے سیاسی تنظیموں سے رہے ہیں یا وہ تعلقات جو اس کے معاشری زندگی علمی ترقی ادبی و جماعتی تہذیب سے رہے ہیں یہ سب ایسے امور ہیں جن کا اس کتاب میں ذکر نہیں کیا اور نہ ہم کو ان خاص مسائل پر بحث کرنے کی ضرورت ہے جو مختلف عیسائی فرقوں میں رشتہ اتحاد ہیں۔ ان کے تعلق اگر کوئی گفتگو ہوگی تو وہ صرف ان کے اخلاقیاتی پہلو

کے متعلق ہوگی، اور یہ بتلایا جائے گا کہ انسانی افعال اور ان کے مقاصد سے ان کا کیا تعلق تھا۔ عیسویت پر بحث کرتے وقت اس طرح کا غایاں کرنا لازمی ہے، کیونکہ اس کو اگر محض ایسے مذہبی اعتقادات و اعمال کا نظام مان لیا جائے کہ جن کو خدا نے تعالیٰ نے بطور وحی کے نازل فرمایا، اور جن کے بحال لانے کی ہدایت کی تو، اس پر صحیح معنی میں بحث نہ ہو سکے گی، کیونکہ یہ دراصل کل انسان پر حکومت کرنے کی مدعی ہے، اور اس کی زندگی کسی حصے کو اپنے اثر سے باہر نہیں جانے دیتی۔ چوتھی صدی عیسوی سے پہلے عیسوی اخلاق کا باقاعدہ شرح و بسط کے ساتھ پیش کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ اور اس پر جب دو صدیاں گزریں تو ایک حقیقی فلسفیانہ فہانت نے جس کی تربیت یونان کے سب سے بڑے فلسفی کی تصانیف کے پورے مطالعہ سے ہوئی تھی، اہمیتوںک کلیسا کی اخلاقیات پر تعلیم کو پورے چمکانہ انداز میں بیان کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم فلسفہ اخلاق کی تاریخ کو محاسن انجیوش تک بیان کرنا شروع کریں، اس اخلاقی شعور کی اہم خصوصیات کا مطالعہ بھی ضروری ہے، جو یونانی رومی تمدن کے ذریعہ سے رائج ہوا تھا، اور فلسفی تحلیل کا شہر تھا۔ اس کے لئے مناسب یہ ہوگا کہ پہلے نئی تحریک کی صورت یعنی عیسوی اخلاق کی عام خصوصیات کا مطالعہ کریں، اور اس کے بعد اس کے مادہ یعنی فریضہ و فضیلت کی جزئیات کے اہم امور پر غور کریں، جس کے اندر نئے مذہب کی بدولت اہم ترقی ہوئی تھی۔

**فخدا کا قانون ہو** پہلے جو بات بنی معلوم ہوتی ہے، وہ تعقل اخلاق ہے، جو ایک موحد قوم کا مروجہ قانون ہے، جس کے پاس ایک لکھا ہوا ضابطہ ہے، جس کو خدا نے وحی کی صورت میں نازل فرمایا ہے، اور جو خدا کے قطعی مواعد اور

وعیدات سے نافذ ہوا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم سقراط سے لیکر آئینک خدا کے ایک ایسے قانون کا تصور پاتے ہیں، جو بدمی اور غیر متغیر ہے، جو کچھ ظاہر ہے اور کچھ انسانی معاشروں کے مختلف قوانین سے چھپا ہوا ہے، مگر اس قانون کے موجبات کا مبہم اور زیادہ تر کمزور طور پر مشتمل تھا۔ اس کے اصول مضبوط تحریر میں نہ تھے، اور ان کی اشاعت کی کئی تھی، نیز ان کو ایک قاطع

خات سے بھی منسوب نہ کیا گیا تھا جس کی بیچوں وچرا اطاعت لازمی ہے۔ بلکہ ان کو عقل سے منسوب کیا جاتا تھا جو معبودوں اور انسانوں دونوں کے اندر رہے اور عقل برگی کرنے سے اس ابدی قانون کو پوری طرح پر جان سکتے، اور اس کی تعریف کر سکتے ہیں۔ لہذا اگر قانون کا تصور قدیم زمانہ کے اخلاقی فکر سے زیادہ نمایاں بھی ہو تو بھی یہ اخلاق کی فلسفیانہ بحث سے گزر کر فقیہانہ بحث کا باعث نہ ہو سکتا تھا۔ نضرانیت میں اس کے برخلاف ہم شروع ہی سے یہ دیکھتے ہیں کہ علمائے اخلاق کا اسلوب جس سے کہ وہ کردار صائب کو متعین کرتے ہیں، بڑی حد تک اس کے مماثل ہے، جس سے کہ فقہ انرشنین قانون کی تفسیر کرتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ خدا نے زندگی کے ہر موقع کے لیے، اجمالی طور پر قانون بیان فرما دیا ہے۔ جزئی حالتوں میں ان کے اطلاقی کا تعین، ان عام اصولوں سے ہو سکتا ہے، جو کتاب آسمانی کے اندر لکھتے ہیں۔ اور کتاب آسمانی میں جو امثلہ بیان کی گئی ہیں، ان کی تمثیل سے یہ فقہی طریقہ نضارائی کو یہود سے ملا تھا، اور ان کی انھوں نے تعمیر کر لی تھی۔ نضرانیت سے ذرا ہی پہلے یہود کے سنجیدہ ترین علماء کے نزدیک اخلاقی بصیرت خدائی قانون کے علم کا نام تھا، جو ایسے مبدا سے نازل ہوا ہے، جو انسانی عقل سے ماوراء ہے، جس کا کام صرف اس قدر ہے کہ اسکے اصولوں کی تفسیر کرے اور ان کو مشکل صورتوں میں عمل میں لائے۔ اس قانون کو ماننے کے معمولی محرک یہ تھے، کہ خدا کے سوا عہد پر اعتبار کیا جائے، اور اسکے غضب سے ڈرایا جائے، جس نے قوم یہود کو اس شرط پر اپنی حفاظت میں لے لیا ہے، کہ وہ اس کی اطاعت کریں، اور جن ذرائع سے قانون کا علم واقع ہوا تھا ان سے ایسی ہیجیدگی ظاہر ہوتی ہے، جو ایک ترقی یافتہ قوم کے فہم سے اکثر ہوا کرتی ہے۔ عقیدہ یہ تھا کہ قانون کا اصل حصہ موسیٰ نے لکھا اور شائع کیا تھا۔ (دیگر احکام بعد کے انبیا پر نازل ہوئے تھے، بعض اجزاء قرنہا قرن سے سلسلہ بعد تسلسل زبانی روایت ہوتے چلے آتے تھے۔ اس طرح سے اوامرو و اہی کا جو مجموعہ مرتب ہوا، اس میں قبل اس کے کہ یہود دیت سے نضرانیت عالم وجود میں آئے، طلبہ کی پڑھنا پڑھت کی محنت کی بدولت تفسیروں اور حواشی سے سجد ترقی ہو چکی تھی۔



نصرانیت کو اس قسم کے لکھے ہوئے آسمانی قانون کا تقویر یہودیت سے میراث میں لانا تھا جس کو تمام سچے اسرائیلی تسلیم کرتے تھے، اور جواب بالقوہ طور تمام عالم کے لئے تھا، یا کم از کم جس میں تمام اقوام عالم کے برگزیدہ افراد داخل ہو سکتے تھے، اور جس کے مدق دل کے ساتھ تسلیم کرنے پر خدا کے ان مواعید کا پورا ہونا مبنی تھا، جو اس نے بنی اسرائیل کے نصرانیوں سے کئے تھے۔ اور اگرچہ قدیم عبرانی مذہب نے اس حصہ کو جس کا تعلق عبادات و رسوم سے تھا قطعاً مسترد کر دیا تھا، اور اس کے ساتھ اس فقہ کو بھی مسترد کر دیا تھا، جو روایت اور اہل علم کی تفسیر پر مبنی تھا، بایں ہمہ اس امر کا یقین تھا کہ خدا کا قانون یہودی کتب مقدس کے اندر ہے جس کی تکمیل مسیح کی تعلیم کی یادگاروں اور ان کے رسولوں کی تحریرات سے ہوتی ہے۔ اس قانون کے تسلیم کرنے سے کلیسا ایک فظلم جماعت بنجاتا ہے جو حکومت و مملکت سے علیحدہ ہوتا ہے اور کلیسا و مملکت کا یہ امتیاز اس سے اور زیادہ ہو گیا تھا کہ شروع شروع میں نصرانی شہری زندگی سے بالکل علیحدہ رہتے تھے۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان بت پرستانہ رسوم سے علیحدہ رہنا چاہتے تھے، جن کا حکومت سے اظہار و فاداری کرنے کے لئے عمل میں لانا ضروری تھا۔ نیز یہ کہ جب حکومت کو اس جماعت سے جو کہ قدیم معاشرت کے ڈھانچہ کی دشمن معلوم ہوتی تھی جیلے زیادہ خطہ کا احساس ہوا تو ان کے ہاتھوں سے نصرانیوں کو آزار اٹھانے پڑے۔ اگرچہ نصرانیت قسطنطین کے عہد حکومت میں سلطنت کا مذہب بن گئی تو یہ امتیاز اس وقت بھی محو نہ ہوا۔ خدا کا قانون اور اس کے مفسرین دنیاوی قانون اور رومی سلطنت کے مقتضیوں سے بالکل علیحدہ رہے۔ اگرچہ خدا کے قانون کی کل بنی نوع انسان پر یکساں یا بندی لازمی تھی، مگر کلیسا پھر بھی ایک ایسی جماعت بنا رہا، جس کے افراد اپنے آپ کو اسکے ماننے کے لئے خاص طور پر ذمہ دار سمجھتے تھے۔ نیز یہ ایسی جماعت تھی جس میں داخل ہونے کے لئے ایک ایسی رسم ادا کی جاتی تھی جس سے نئی روحانی مداخلش متصور ہوتی تھی۔

اس طرح سے اخلاق (انسانی) و قانون کا اساسی فرق اول الذکر کے

فقہی صورت میں تعقل کرنے کی بدولت اور بھی واضح ہو گیا۔ اخلاقی قانون کے آخری موجبات یہ تھے کہ روح جو غیر فانی ہے، اس کو مرنے کے بعد یا تو غیر محدود انعامات نصیب ہوں گے، یا لامتناہی عذاب ہو گا مگر پیشین کی عقوبات سے جہاں شہداء اور معتزین کے عظیم الشان استقلال سے پھیلنے والے دین کی قوت کا اظہار ہوا، وہاں کلیسا کو اس مسئلہ کا بھی نہایت شدت کیساتھ احساس ہوا کہ مرتدین سے کسی قسم کا سلوک کیا جائے۔ اور یہ ضروری معلوم ہوا کہ اس قسم کے اشخاص کے حقوق رکینت سلب کر لئے جائیں، اور ان کو صرف اس وقت دوبارہ دئے جائیں، جب وہ وہ عافوں و روزوں اور ایسے رسوم کے ایک طویل سلسلہ پر عمل کریں، جن سے ان کا تقویٰ اور عاجزی ظاہر ہوتے ہوں، اور بیشیام مرتدوں کے خلوص کا امتحان و اظہار ہو جائے۔ اس قسم کے اظہار پیشانی کو بعد میں ارشاد سے اور سخت یاد کیا کہ ان کو بعد میں کہا گیا ہے، مہلک گناہوں تک وسعت دیدی گئی ہے۔ خفیف قسم کی خلاف ورزیوں کے متعلق اگر کین کلیسا کو یہ کہا گیا، کہ وہ ان لذات سے پرہیز کریں، جن کی معمولاً اجازت دی گئی ہے۔ اور عبادت کے خاص و عام اوقات میں توبہ کریں۔ اس طرح سے مرتد کر دینا، اور مذہبی سزا عائد کر دینا، اخلاقی قانون کے دنیوی موجبات بنے۔ چونکہ ان موجبات کے مدارج دقیق ہوتے گئے، اس لئے جرائم کا ایک مفصل اصطلاح بھی ضروری ہو گیا، اور اسی طرح سے کلیسا کے معمولی صیام و اعیاد کے ضوابط بھی باقاً عدہ ہوتے گئے۔ اس طرح سے رفتہ رفتہ اداہ و فواہی ایک ایسا فقہی نظام بن گیا، جیسا کہ یہودیت کا تھا، جس کو اوس نے رد کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی خارجی فرائض کے نظام کو ترقی دینے اور نمایاں کرنے کا رجحان نصرانیت میں اُس نہ محو ہونے والی یادگار سے دہتار ہا، جو ان کے قلوب میں باقی مذہب علیہ السلام کی تھی، کہ وہ یہود کی قانونیت کے ہمیشہ مخالفت رہے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اس مخالفت کا یہ اثر ہوا جس کو بعض اور یہ فرقوں نے دوسری صدی عیسوی میں یہودہ طور پر مبالغہ کے ساتھ سمجھا ہے جس سے کہ خارجی فریضہ کے اصولوں کا خطرناک طور پر استحفاف ہونے لگا، اور بعض اوقات اگر راسخ العقیدہ مخالفین کے الزامات باطل بے بنیاد

نہیں ہیں مگر دوار میں سخت بد اخلاقی کا موجب ہوا۔ اور اسی قسم کے رجحان کی تاریخ کے اور دوروں سے بھی اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ عالم نضرانیت کے عام اخلاقی شعور نے قانون سے بغیر ذمہ دار رہنے کی ہمیشہ سختی کے ساتھ مخالفت کی ہے، مگر یہ امر کبھی فراموش نہیں ہوا کہ باطن کی درستی یعنی روح و قلب کی اصلاح نضرانی نیکی کی خاص و ممتاز خصوصیت ہے۔ مگر یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ آخری زمانہ کی ہودیت میں محض خارجی فریضہ کے بجالانے کے علاوہ کسی شے کی ضرورت کو نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ علمائے ہود کا علم و فضل و سوں حکم کو جس میں کہ بری خواہشوں کے دبانے کا حکم ہوا ہے، یا قورات کے حصہ پنجم میں جو اس امر کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے، کہ خدا کی ہمدہ دل سے محبت کے ساتھ اطاعت کرنی چاہئے، یا بعد کے انبیاء کے ان ارشادات کو فراموش نہیں کر سکتا۔ تنہا جن میں وہ مجزؤ انکسار اور ایمان و ایقان کی تلقین کرتے ہیں۔ مگر وہ کہتا ہے کہ حقیقی اور سچا فاریسی وہ ہے جو اپنے باپ کی مرضی اس لئے پوری کرتا ہے، کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے۔ مگر یہ بھی سچ ہے کہ علمائے ہود اور فاریسوں کی نیکی کا رسی سے ممتاز کرنے کے لئے باطنی نیکی ہمیشہ نضرانی قانون کی ممتاز خصوصیت رہی ہے۔ اور یہی نہیں یہ باطنیت محض بری خواہشوں اور برے کاموں سے روکتی ہو، بلکہ اس میں روح کی داخلی حالت کی ایجابی دینداری و راستبازی کا عنصر بھی شامل تھا۔

اس ذیل میں نضرانیت کا رواقیت ہی سے نہیں بلکہ عموماً کفار کے کل اخلاقی فلسفہ سے یہ استثنائے لذتہ موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ صفائے نیت، فضیلت کو خود اس کی خاطر پسند کرنا بری خواہشوں کو دبانانا، ان پر اتباع ارسطو جو فضیلت کے متعلق اپنے نظریہ میں خارجی حالات کو سب سے زیادہ اہم سمجھتے

ہیں اسی طرح سے زور دیتے ہیں جیسے کہ رواقیہ جیسے لیے خارجی اشیاء کوئی قیمت نہیں رکھتیں۔ کفار و نضرانی کی اخلاقیات کے اساسی اختلافات اس امر پر مبنی نہ تھے، کہ کفار صفائے قلب و نیت کو اسی قدر اہم سمجھتے تھے، بلکہ باطنی صفائی کی اصلی صورت اور حالات کے امین دونوں کے نظریوں میں اختلاف تھا۔ خالص و سادہ اخلاقی

نیکو کاری نہ تو اس کو نصاریٰ کہتے ہیں اور نہ کفار غلاسفہ۔ کفار اس کا منتقل ہمیشہ مسلم یا حکمت کی صورت میں کرتے ہیں۔ کیونکہ سقراط کی تعلیم سے غلاسفہ کے جتنے گروہ بھی ہو گئے ہیں، ان سب کے نزدیک اس امر کا تصور نہیں ہو سکتا کہ انسان صحیح معنی میں اپنی خیر کو جانتا بھی ہو اور پھر بھی عہد آس کے علاوہ کسی اور شے کو اختیار کرے۔ ممکن ہے کہ بری عادات کی بدولت (بقول ارسطو) انسان میں سے اس علم کے حاصل کرنے کی قابلیت ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائے یا جذبہ اس کو غرضی طور پر معدوم کر دے لیکن اگر یہ فرض کے اندر موجود ہے تو اس کو نیک نیکی پیدا کرنی چاہئے یا اگر جیسا کہ بعض روایہ کہتے ہیں، یہ بھی مان لیا جائے کہ حقیقی حکمت کو واقعی موجودہ زندہ اشخاص میں سے کوئی بھی حاصل نہیں کر سکتا، تو بھی کمال انسان کی زندگی کی یہ معیاری حالت تو ہوگی۔ اگر یہ واقعہ تمام انسان اپنی بے وقوفی و بدبختی کی بدولت گمراہ ہوں، تو بھی علم ایسا منتخب باقی رہے گا جس تک فلسفی ترقی کرے گا، اور یہ ایمان اسکی حقیقی فطرت کا متعلق ہوگا۔ نصرانی اہل علم اور ارباب تبلیغ کے یہاں ایمان اور محبت کو کردار نیک کے اہلی محرک خیال کیا جاتا ہے۔ ان تصوروں میں سے بھلے کا تو اخلاقی مفہوم ایک گونہ پیچیدہ ہے۔ اس کے اندر چند ایسے عناصر مجتمع معلوم ہوتے ہیں جو مختلف قسم کے افواہ میں مختلف طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ اس کے سب سے سادہ اور سب سے عام معنی تو ایمان بالغیب کے ہیں، جس کے مقابلہ میں دیکھ کر ایمان لانا ہے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ اس غیر مرئی خدائی نظام کو، جسے کلیسا ایک قانون کی صورت میں پیش کرتا ہے، اور خدا کے مواعید و وعیدات کو انسان کی فطری زندگی کے ان اثرات کے باوجود تسلیم کر لیا جائے جو اس اعتقاد کو دھندلا کر دینا چاہتے ہیں۔ اس تقابل سے آخر کار اس سے ایک بالکل مختلف مخالف عالم وجود میں آیا، جو ایمان و علم یا عقل کے مابین تھا جس کی رو سے اخلاق کی مذہبی بنیاد فلسفہ کی بنیاد کے مخالف قرار پائی، اہل مذہب بعض اوقات یہ کہتے ہیں، کہ خدائی قانون کی دراصل کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ عقل کا نہیں بلکہ ارادہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اکثر اس کی معقولیت کا پتہ نہیں چلتا، عقل انسانی کا صرف یہ کام ہے کہ خدا کے پیغمبروں کو جانچے، اور یہ معلوم کرے کہ وہ پیغمبر

ہیں یا نہیں۔ خود پیغام کی جانچ کرنا، اس کا کام نہیں ہے۔ مگر نگرانی کے ابتدائی میں اس آخری تقابل کا ہنوز نشوونما نہیں ہوا ہے، ایمان کے معنی محض اخلاقی و مذہبی اعتقاد کے پوری طرح پر راسخ کر لینے کے ہیں۔ اب ان کی صحیح عقلی بنیاد جو بھی کچھ ہو۔ نصرانی شوقِ تبلیغِ حق مسیح سے ذاتی عقیدہ تمندی و اعتماد کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے، جو اس کشمکش میں جو شر کے ساتھ ہو رہی ہے، بنی نوع انسان کے برعکس اور اس سلطنت کے اندر محض کا کھنچ ہونے والا ہے حاکم و فرمانروا ہیں۔ اس حد تک نصرانی مذہب اور یہودییت یا اس کی بعد کی نقل یعنی اسلام میں اخلاقی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مسیح سے خدائی اور انسانی دونوں فطرتوں کے منسوب ہونے سے ذاتی محبت اور عقیدہ تمنا و اعتماد کو خاص طور پر بھجان ہوتا ہے، اور فرض شناسی جس کی ان کی کامل زندگی نے نہایت ہی مؤثر طریق پر تعلیم دی تھی، اس کے دل پر نقش ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ اخلاقی اہمیت تصور ایمان کو ایمان و انحال کے مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں ایمان کے معنی آسمانی قانون کو بے چون و چرا تسلیم کرنے، اور قانون نازل فرمانے والے کا پورا ادب و احترام ملحوظ رکھنے سے کچھ زیادہ معنی رکھتا ہے۔ اس سے یک شہور کا بھی مفہوم منظور ہے، جو ہر وقت موجود رہتا ہے، اور ہر لمحہ قانون کی محض انسانی مطابقت کے نقائص سے ماوراد ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی اس اہل عذاب سے بھی جو اس قسم کے نقائص کا لازمی نتیجہ ہیں معمولی انسان نیکی کے بے مہرہ اور بیکار ہونیکے متعلق رواقیہ کا نظریہ، اور یہ سخت مہمہ کہ چونکہ انسان خفاہوں کا مرکب ہے، اور کوئی شخص بے گناہ نہیں ہو سکتا، اس لئے خطا کا سبب۔ ساوی طور خطا کا ہوتے ہیں۔ ان کے متنبہ نگرانی میں بھی نظر آتے ہیں۔ مگر نگرانی میں جہاں اس معیاری سختی کو اخلاقی معیار میں ایسے جذباتی شور کے ساتھ باقی رکھا گیا ہے جو اس میں روائی سے بالکل مختلف ہوتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی اپنی عملی حاجت پر ایمان کے ذریعہ سے غالب آجاتی ہے۔ اس ناجبی ایمان کا عقل بھی دو طرح ہو سکتا ہے۔

سہ واضح رہے کہ مصنف نصرانی ہے اور وہ دین حق کے متعلق اس سے بہتر رائے نہیں رکھ سکتا۔ مگر ہم

ان کو اگرچہ عموماً ملامت دیا جاتا ہے، مگر یہ دراصل ایک دوسرے سے ملحدہ ہیں ایک خیال کے بموجب خدا اپنے فضل و کرم سے مومن کو ایسی قوت عطا کر دیتا ہے جس سے اس کو ایسی نیکی اور صلاح حاصل ہوتی ہے جس کے لئے وہ فطرۃً نا قابلِ ہوتا ہے۔ دوسرے خیال کی بنا پر یہ اس کو اس امر کا یقین دلاتا ہے، کہ اگرچہ وہ اپنے کو گنہگار اور لائقِ عذاب مانتا ہے، مگر خدا کے نزدیک وہ اس پر بھی محبوب ہے، کیونکہ مسیح کی خدمات و مصائب اسی کے گناہوں کا کفارہ ہو چکی ہیں۔ ان میں سے پہلا خیال زیادہ ہے، اور یہ عیسائی شعور کے اندر اس کی تاریخ کے تمام دوروں میں زیادہ عموماً حقیقت کے ساتھ موجود رہتا ہے۔ دوسرے خیال والے اس امر کا دعوت کرتے ہیں کہ ہم نے مسیح کے کفارہ ہو جانے کے راز کو جس کا ذکر بال کی تحریرات میں کیا گیا ہے، زیادہ اچھی طرح سے سمجھا ہے۔ ایمان کو جس طرح سے سمجھا جائے، مگر یہ نصرانی ٹھکانہ کارسی کا اصول محکمہ نہیں، بلکہ ایک لازمی شرط ہے۔ اصول محکمہ ایک اور مرکزِ نقل ہے، اور یہ محبت ہے۔ محبت کے اوپر قانون اور نصرانی فریضہ کی کل اخلاقی قیمت کا مدار ہے، یعنی اولاً خدا کی محبت پر، جو پوری طرح سے نصرائیت سے پیدا ہوتی چاہئے، ثانیاً کل انسانوں کی محبت پر، جو خدا کے محبوب ہوتے ہیں، اور جو اس انسانیت میں شریک ہیں، جو مسیح کے کالبدِ خاکی میں آنے سے مقدس ہو چکی ہے۔ اس مانعِ خلافت دوستی کا یا تو اس طرح پر عقل کیا جائے کہ یہ انسانی محبت کے ساتھ ملکر اس کو شدید کر دیتی ہے، یا یہ خیال کیا جائے کہ یہ اس کو جذب کر کے اس کی ہمنیت کو بدل دیتی ہے، بہر حال یہ اس انداز کی خصوصیت ہے جس میں ہر قسم کے معاشری فریضہ کو نصرائیت کے نقطہ نظر سے بجا لانا چاہئے۔ نصرانی کی تمام زندگی میں خدا کی محبت آمیز پرستش کی طرز و روش ہمیشہ رہنی چاہئے۔ ملاوہ بریں ناجائز افعال اور ان خواہشوں سے بچنے کے متعلق جو ان کے لئے محرک ہوتی ہیں، ایک اور صورت قابلِ غور ہے، جس سے نصرانی اخلاق کا داخلی و ذہنی ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بات گو اس قدر نمایاں نہیں ہے مگر جب نصرانی اخلاقیات کا یونانی و رومی فلسفہ سے مقابلہ

محبت

محبت

کیا جائے تو اس کی طرف توجہ کرنی ضروری ہے۔ وہ عظیم انسان خوفِ جس سے  
نصرانی مذہب الہی اور غضبِ الہی کا نقل کرتا ہے، اور جس کی بنا پر وہ تمام  
ممنوعات و معاصی سے نفرت کرتا ہے، ایک جذبہ کے اندر ڈوبا ہوا معلوم  
ہوتا ہے، اور یہ نفرت ایسی ہے جیسی کہ نجاست یا ناپاکی سے ہوتی ہے۔ دیگر  
مذہب اور خصوصاً مشرقی مذاہب کی طرح سے یہودیت میں مادی ناپاکی سے نفرت کو  
مذہبی جذبہ کی حد تک بلند کر دیا گیا تھا، اور اس سے حفظانِ صحت کے نوہی اور امر  
کے ایک پیچیدہ نظام کی تائید گرائی جاتی تھی۔ اس کے بعد یہود کے مذہب میں  
جو اخلاقیاتی عنصر غالب ہوا، اور اس میں ایک اخلاقی علامت محسوس کی گئی  
اس طرح پر غیر پاکبازی سے نفرت کرنا، اخلاقیاتی و مذہبی عطف کی ایک عام شکل  
بن گئی۔ بعد ازاں جب نصرانیت نے موسیٰ کے احکام سے روگردانی کی  
پاکبازی کی اس مذہبی جس کے پاس اخلاقی حلقہ کے علاوہ اور کوئی دوسرا حلقہ باقی  
نہ رہا۔ اور چونکہ نصرانیت ایک بہت ہی بلند معیار رکھتی تھی، اس لئے یہ برسی  
خواہشوں کے دبائے کے لئے خاص طور پر موزون تھی، جن کے متعلق اس کا  
دعوئی ہے کہ یہ میرا خاص کام ہے۔

جب ہم نصرانی اخلاق کا بالتفصیل مطالعہ کرتے ہیں، تو یہ  
دیکھتے ہیں کہ اس کی اکثر امتیازی خصوصیات نسبتاً عام  
امتیازی خصوصیات سے تعلق رکھتی ہیں، جن کا اجماعی ذکر ہو چکا ہے،  
اگرچہ ان میں سے بہت سی مسیح کے افعال و اقوال سے

بھی براہِ راست منسوب کی جاسکتی ہیں۔ اور متعدد صورتوں میں یہ مراعات و توفیقوں پر  
ایک ساتھ مبنی معلوم ہوتی ہیں۔ اول تو ممکن ہے کہ ہماری توجہ اس جانب  
میںڈول ہو کہ اخلاق کا ماضی کی حیثیت سے نقل ہو، جو اگرچہ بذاتِ خود بیقاعدہ  
عہد مگر لوگوں کو اس کی بلاتامل تفصیل کرنی ہوتی ہے، قدرۃِ فضیلت اطاعت کو  
نمایاں کرتا ہے۔ جس طرح کہ خیر کا فلسفی نظریہ یعنی کہ خیر عمل کا تحقق ہے، اختیار و

اطاعت

لئے یہاں طہارتِ قلب سے مراد اسکے دینے والی شخصیت ہی نہیں بلکہ عام مصیبت کے مقابل ہے۔

آزادی کو خالص اہمیت دیتا ہے، دکم از کم فلسفی کے لئے، جیسا کہ ہم کو ارسطو کے بعد کے مذاہب اخلاق میں نہایت صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے، جن میں اخلاقیات سیاسیات سے بالکل علیحدہ ہو جاتی ہے۔ پھر کچھ عالم طبیعی و عالم روحی (جس میں کہ عیسائی نے از سر نو جنم لیا تھا) کا تقابل (کلیسا کے اندر قرون وسطیٰ کے ابتدا میں) روایت کی طرح سے دولت، شہرت، قوت اور دیگر دنیاوی اغراض ہی سے نفرت کا باعث نہیں ہوا، بلکہ اس نے عام آدمی کے فانی و مادی علاقے سے بھی ایک طرح کی نفرت سی پیدا کر دی۔ یہ رجحان کلیسا کی تاریخ کے ابتدائی دور میں نہایت سادگی اور عوامیت کے ساتھ ظاہر ہوا۔ ابتدائی عیسائیوں کے نزدیک معمولی انسانی معاشرۃ ایک ایسی دنیا تھی، جس میں عارضی طور پر شیطانی حکومت کے قیام کو رو رکھا گیا تھا، جس پر بہت جلد اور اچانک تباہی نازل ہونے کی امید ہے۔ ایسی دنیا میں وہ مختصر سی جماعت جو کلیسا کے زیر سایہ ہے، کوئی حصہ نہیں لے سکتی۔ اس کے متعلق ان کا برتاؤ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ وہ اس سے خاموشی کے ساتھ علیحدہ رہیں۔ دوسری طرف عملی طور پر روح کا دنیاوی زندگی سے بالکل علیحدہ کرنا دشوار تھا، جس کا بلند ترین نعرہ ان شعور طالب تھا، اور اسی دشواری کے احساس نے اور جسم کے ساتھ ایسی دشمنی کی مس پیدا کر دی، جو ایک سنگ راہ سے ہوتی ہے، جو ہم کسی حد تک فلاحوں کے یہاں گریواری طرح پر فو ظلاطینوں اور لوہٹا غوثیوں اور یونانی و مشرقی فکر کے امتزاج کے دیگر نتائج میں ملتا ہے۔ اس احساس کا اظہار اس اہمیت سے ہوتا ہے، جو شروع ہی سے کلیسا میں روزوں کو دیجاتی تھی، اور بعد ازاں جس کا اظہار تصوف کی نہایت ہی شدید ریاضتوں اور خجماقی شقتوں سے ہوا۔ اور ترک دنیا اور ترک شہوات کے رجحان مل کر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تہذیب کو از دو اج پر ترجیح دینے کا باعث ہوتے ہیں، جو اوائل ایام کے نعرانی متصفین میں بہت ہی عام ہے۔ دنیا اور کلیسا کے مابین اس اختلاف کی نصاریٰ سے قبل کے تمدن میں حب وطن اور اجتماعی فہمی کے احساس کی جو دو نہایت ہی قیمتی عطاقتیں تھیں، وہ نصرانیت کے زیر اثر

دنیا سے  
علیحدگی

اور جسم





عیسوی میں کلیسا کے رسمی طور پر معاشرۂ کے دنیوی نظام کے ساتھ متحد ہونے سے رنج ہو گئی۔

لیکن نصرانیت کا اہم ترین اثر، متمدن اخلاق کی جزئیات پر یہ ہوا ہے کہ کریم النفسی اس نے محبت کو کل تفصیلات کی جڑ بننے کی حیثیت سے بلند کر کے، عملی کریم النفسی کی تمام اقسام کو ترقی دی۔ اگرچہ یہاں پر اس اثر کی خارجی مقدار کا متعین کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ ایسی نئی میں مدہوتی ہے جس کا ثبوت پرستوں کے اخلاق میں بطور خود جلتا ہے۔ اس ترقی کا نہایت راحت کیسا تھ پتہ لگ جاتا ہے جب ہم اخلاقیات کے بعد سقراط کے فلسفوں کا باہم مقابلہ کرتے ہیں۔ فلاطون نے جو مختلف فضائل کی شرح کی ہے، اس کے اندر کریم النفسی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ اس کی تحریرات سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ وہ مودت کو فلسفیانہ زندگی کا نہایت اہم جز سمجھتا ہے، خصوصاً اس شدید موانعت کو جو ایک استاد و شاگرد کے مابین فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو مودت کی اخلاقی اہمیت کے تسلیم کرنے میں ایک قدم آگے بڑھ جاتا ہے، اور اگرچہ اس کا خیال ہے کہ بلند ترین صورت میں اس کا تحقیق نیک اور عقلمند لوگوں کی ہم نشینی سے ہو سکتا ہے، مگر پھر بھی وہ تصور کو بال بچوں کی محبت تک وسعت دیتا ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ تمام انسانی معاشرہ کو مربوط رکھنے میں، باہمی مہر و محبت نہایت اہمیت رکھتی ہے لیکن جہاں اس نے اختصامی فضائل کو رسمی طور پر بیان کیا ہے، وہاں مرد و کریم انفسی صرف سخاوت کے تصور کے ذیل میں نمودار ہوتی ہے، جس صورت میں اس کی خوبی خود پر شانہ مصارف میں خوشنما افراط سے ممتاز نہیں ہوتی۔ گرسسہ و اپنی اس کتاب میں جو اس نے خارجی فرائض پر لکھی ہے اور لوگوں کی ایجابی خدمات کو معاشرتی فریضہ کا اہم شعبہ قرار دیتا ہے، اور بعد کی روایت میں عام اخوت اور بنی نوع کے باہمی فطری مطالبات کو بعض اوقات ایسی سرگرمی سے ظاہر کیا گیا ہے، کہ اس میں اور نصرانی غلاق دوستی میں مشکل سے تمیز ہو سکتی ہے۔ اور انسانیات کا یہ محبت اس مذہب کا نظریہ ہی نہ تھا۔ کچھ تو روایتی اور دیگر اقامت کے

یونانی فلسفہ کے اثر سے اور کچھ ان کی ہمدردیوں کی ماحولیت بنا رہا ابتدائی تین صدیوں میں رومی سلطنت میں فطری عدالت اور انسانیت کی جہت میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے، اور اسی قسم کے ترقی عام اخلاقی رائے کے نتیجے میں بھی معلوم ہوتی ہے۔ بائیس ہمدردیت کے جس نقطہ تک بھی ترقی ہو چکی تھی، وہ نصرانی معیار محبت جی نوع سے بہت زیادہ بہت تھا عموماً طور پر معاشرتی فریضہ کی بجائے آوری میں جو ترقی ایسے مذہب سے ہوئی جو کہ کریم انفسی کو عبادت کی ایک صورت قرار دیتا تھا اور تقویٰ اور رحم کو ایک دوسرے کے مرادف کہتا تھا، اس سے قطع نظر کر کے ہیں ان قطعی تغیرات کو بیان کرنا ہے، جو فطرت نے مروجہ اخلاقی خیال کے اندر پیدا کئے۔ (۱) بچوں کے پھینک دینے کو سخت گناہ قرار دیکر اس عادت کو آخر کار چھڑا دیا۔ (۲) بچے آدمیوں کا بھوٹے شیروں سے جو مقابلہ کرنا پڑتا تھا، اس عمل کی وحشت و بربریت سے قرار واقعی طور پر اظہار نفرت کیا۔ (۳) غلامی کو اخلاقی طور پر برکھ اور غلاموں کے آزادی دلانے میں مکمل ہوئی۔ (۴) غربا اور مریموں کے لیے جو امداد دیا جاتی تھی اس میں بہت وسعت کی۔

اس جو تھے امر کے متعلق یہ کہنا ضروری ہے، کہ ضرور تمندوں اور محتاجوں کو فراخ دلی کے ساتھ دولت سے مستفید کرنا محض براہ راست محبت کا منظر ہی نہ تھا جس کا تمام نصرانیوں کو حکم دیا گیا ہے (اگرچہ اس کے اس پہلو کی اہمیت نے جدید یورپ کی چند زبانوں میں اس کو خیرات کے عام نام کا غائب بنا دیا ہے) بلکہ اس کی وجہ وہ روحانی خطرات بھی تھے جو دولت قبضہ میں رکھنے سے زردار پر وارد ہوتے تھے، اور جن کا حضرت عیسیٰ نے نہایت ہی شدت سے اظہار کیا تھا۔ ان دونوں کی بنا پر وہ اشتراکیت جس کی رسولوں کے زمانہ میں کوشش کی گئی تھی، قدیم اور وسطیٰ ازمنہ کی روایات میں نصرانی معاشرہ کی معیاری صورت خیال کی جاتی تھی، اور نصرانی دنیا کی عقل سلیم نے موقع موقع سے ان کوششوں کی مخالفت کی، جو اس کے عملی احیاء کے لیے کی گئیں، لیکن پھر بھی یہ بات عام طور پر تسلیم کی جاتی تھی، کہ محض دولت کے مالک ہو جانے سے نصرانی کو اس سے مستثنیٰ ہونے کا کوئی اخلاقی حق حاصل نہیں تھا۔

یہ حق صرف حقیقی ضرورت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ جب کلیسا اور دنیا میں مصالحت ہو گئی، تو معمولی نصرائیوں کے لیے ”ضرورت“ کا قیاس معاشری جماعت یا پیشہ کے رسم و رواج سے ہوتا تھا، جس کے اندر وہ منسلک ہوتے تھے، اگر پھر بھی اس مذہبی مشورے پر پوری طرح سے غافل ہونے کو ”جو کچھ ترے پاس ہے اس کو بچکر غریب و خیرات کر دے“ کچھ کم پسندیدہ نہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بات بھی قابل غور ہے، کہ خیرات پر زور دینے میں نصرائیت ایک ایسے فضیلتی شخص تقسیم کر رہی تھی، جس کی یہودیت نے نہایت ہی نمایاں طور پر منتخب اشخاص میں تعلیم دی تھی، یہی بات سو ذخواری کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے، جس کی مخالفت کو کلیسا نے چند حدود و وقیوہ کے ساتھ تقریباً اب تک باقی رکھا ہے۔ اسی طرح جس شخص کے ساتھ نصرائیت نے زنانہ کی مخالفت کی ہے،

طہارت  
خاص میں

وہ بھی یہودیت کی میراث ہے۔ لیکن نیا مذہب اس بار میں برائے سے ایک قدم آگے بڑھ گیا، کہ اس نے رشتہ ازدواجی کو دائمی و مستقل بنا دیا، اور بجائے خارجی عصمت و عفت کے قلبی طہارت پر زیادہ زور دیا۔ عجز حتیٰ کہ عجز جو خاص طور پر نصرائی فضیلت ہے، اور جو یونانی غزوہ کے مقابلہ میں بہت نمایاں معلوم ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک یہودی تعلیم کے اندر پہلے سے موجود تھا۔ نئے مذہب میں جو اس کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوئی، اس کی وجہ ایک حد تک حضرت عیسیٰ کی تعلیم و سنت تھی۔ اور جس حد تک اس فضیلت کا اظہار ظاہری و جاہل و مرتبہ، اور محض دنیاوی انعامات و اکتسابات کی شان و شوکت کے ترک سے ہوتا ہے یہ محض اس ترک دنیا کا ایک پہلو ہے، جس کو ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ گروہ گھر عجز جو ذاتی خوبی کے دعوے کو دبا دیتا ہے، وہ دلی کے اندر بھی سخت محاسبہ نفس سے ہر وقت اپنے نقص و قصور کے احساس، اور قطعاً اپنی طاقت پر اعتماد نہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے، جو ایک عیسائی کی اخلاقی زندگی کی خصوصیت ہے۔ اس آخری معنی میں خدا کے سامنے عاجزی صحیح عیسائی نیکی کی لازمی شرط ہے۔

اطاعت، ہجر، مرصمت، طہارت، عاجزی، ترک دنیا، ترک لذت، مذہبی فریضہ

سب سے فوری اور نمایاں خصوصیات ہیں جن کا عیسائی معیار کردار سے اس حد تک پتہ چلتا ہے جس حد تک کہ اس کو اس معیار کے پہلو پہلو رکھا جاسکتا ہے، جو رومی و یونانی معاشرہ میں مسلم تھا۔ لیکن ہیں اپنی اخلاقیات کے حلقہ میں اس وسعت پر غور کرنا ہے، جو اس میں اس الہامی دینیات کے تعلق سے پیدا ہوئی۔ کیونکہ جہاں یہ مذہبی قوت اور معمولی اخلاقی ذمہ داریوں کی تکلیف اضافہ کر رہی تھی، وہاں یہ مذہبی اعتقاد اور عبادت کے لیے ایک نسبت متعین اخلاقی پہلو بھی فراہم کرتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ بے دین علمائے اخلاق نے فریضہ خداوندی کو فریضہ انسانی سے ممتاز کر کے تسلیم نہ کیا تھا۔ اور صرف فیثا غورث و غلاطون، نو فیثا غورثی اور نو غلاطونی مذاہب ہی نے نہیں، بلکہ رواقیہ نے بھی اس پر بالکل مختلف انداز میں بہت کچھ زور دیا تھا۔ مگر فلسفیانہ توحید کے مرد و جبست پرستی سے جو ملے جلے اور مشکوک تعلقات تھے، اس کی بنا پر تقویٰ کے فرائض کے کسی فلسفیانہ نظام کے اندر وہ نمایاں حیثیت اختیار نہ کر سکتے تھے جو ان کو عیسوی تعلیم کے اندر حاصل تھی۔ جیسے دیکھو کہ جس طرح رواقیہ حکمت کو حقیقی راستی کر دار کے لٹ ناگزیر سمجھتے تھے، حالانکہ وہ اس کے ساتھ حکمت کے تصور کے تحت طبعی و اخلاقی حقیقت کے فہم کو بھی داخل کرتے تھے، اسی طرح عیسوی اخلاقیات میں اسی قسم کی رافلیٹ صحت عقیدہ کو نیکی کے لیے لازمی کر دیا، اور بدعت کو معاصی و عیوب میں سب سے زیادہ مہلک قرار دیا، جس سے کہ عیسائی زندگی کی بنیاد تک گندمی ہو جاتی ہے۔ فلسفی کو کتنا ہی یقین کیوں نہ ہو، کہ عوام اپنی حالت و جہالت کی وجہ سے صحیح سعادت کے حامل کرنے سے لازمی طور پر بخروم رہیں گے، مگر اس کے ذہن میں یہ خیال کبھی پیدا نہیں ہوتا تھا، کہ چند شاکر دوں کو فلسفی تعلیم دینے کے سوا اور بھی ان خرابیوں کے سد باب کی کوئی تدبیر ہو سکتی ہے۔ برخلاف اس کے عیسائی مادری، جن کا کام ہی یہ تھا کہ بنی نوع ان کو حقیقت اور ابدی زندگی کی دعوت دیں وہ مذہبی بدعتی کو ایسا عام مرض خیال کرتے تھے جس کا علاج ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان لوگوں کو

اس سے اس قدر نفرت تھی، کہ آخر کار جب ان کے قبضے میں دنیاوی حکومت آئی تو انھوں نے خون بہانے کی نفرت کو غیر باد کھدیا، اور مذہبی عقوبتوں کا وہ سلسلہ شروع کیا جس کی ہم کو یورپ کے قتل گئی تمدن میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ایسا نہیں تھا کہ عیسائی مصنفوں کو پر غلو مشہل یا غلطی کو جرم سے منسوب کرنے کی دشواری کا احساس نہیں تھا۔ مگر یہ دشواری درحقیقت دینیات ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ اور اہل مذہب اس دشواری سے یہ فرض کر کے عہدہ براہو گئے جس طرح سے بعض فلاسفہ اخلاقیات خاص کے حلقہ میں ہوئے تھے، کہ پہلے کوئی ارادی طور پر گناہ ہوا ہوگا، اسی کی یہ غیر ارادی بدعت خوفناک یادداشت ہے۔

آخر میں ہم کو یہ بھی کہنا پڑتا ہے کہ جس حد تک کہ اخلاق کا قانونی تعلق نصرت اور اختیار

ایسے قانون کی حیثیت سے جسکی خلاف ورزی آسمانی نمر کا مستوجب کرتی ہے فلسفیانہ نقطہ نظر اخلاق پر فطری ستر کے حاصل کرنے کے طریقہ کی حیثیت سے غالب آگیا، مسئلہ نمایاں ہوتا گیا، کہ آیا انسان کو اس قانون کی تعمیل پر پوری طرح قدرت بھی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ بھی نہیں کہا جاسکتا، کہ میسویت نے مسئلہ جبر و قدر کی مابعد الطبیعیاتی بحث کے متعلق کوئی فیصلہ کن پہلو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ یونانی فلسفہ کی طرح ذمہ داری کی بنیاد کی حیثیت سے اختیار کے باقی بچنے کی ضرورت کا اس یقین کے ساتھ تقادم ہوتا ہے، کہ کوئی شخص دیدہ و دانستہ اپنا نقصان نہیں چاہتا، اسی طرح نصرتی اخلاق میں اس کا تقادم اس اعتقاد سے ہوتا ہے، کہ انسان کی کل حقیقی نیکی خدا کے فضل و کرم پر مبنی ہوتی ہے، اور نیز اس اعتقاد سے کہ خدا کو ہر چیز کا پہلے سے علم ہے، ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ نصرتی فکر کے ارتقا میں تقادم تعلقات زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتا تھا، اور اس سے بچنے اور اس سے عہدہ براہو نیکی زیادہ سنجیدہ گوشش کی گئی۔

نصرتی اخلاق کے مندرجہ بالا بیان میں یہ بات نصرت کے ابتدائی تو پہلے ہی ظاہر کر دی گئی تھی، کہ جو خصوصیات زمانہ میں رائے کا ارتقا

بیان کی جاتی ہیں، ان سب کا ایک ہی وقت میں ایک ہی حد تک یا کامل یکساں کیسا تھا

کل کلیسا میں اظہار نہ ہوا تھا۔ مختلف خصوصیات کچھ تو نصرانیت کی خارجی حالت کے تغیرات اور ان معاشروں کے تمدن کے مختلف مدارج کی بنا پر نمایاں ہوئیں، جن کے اکثر و بیشتر حصہ کا یہ مذہب بھی اور کچھ تو داخلی ترقی کے فطری عمل نے نمایاں کیا۔ پھر یہ کہ آراء کے وہ اہم اختلاف جن کی بنا پر خود نصرانی دنیا میں بعض اوقات شدید بحثیں ہوئی ہیں، کبھی اخلاقیاتی نتائج کے باعث ہو جاتے تھے جتنی کہ مشرقی کلیسا میں یہ جو تھی صدی مسیح سے اعتقادی تعمیر کی معروفیت میں مہلک ہونے لگی، چنانچہ مثال کے طور پر لو کہ نئے مذہب کے ترک دنیا کے رجحانات جن کو ٹولین نے (۱۶۰۰-۲۲۰) بنیاد شدت کے ساتھ ظاہر کیا، ترقی پا کر مونشی بدعت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جنکے ساتھ آخر کار وہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف کلیمنس ساکن اسکندریہ اپنے عہد کے عام خیال کے خلاف بے دینی فلسفہ کو عیسوی مذہب کے صحیح مسلم کی شکل اختیار کرنے میں ضروری سمجھتا ہے، اور ان دواہج کو انسان کی فطری ترقی کیلئے ضروری جانتا ہے، جو عیسائی زندگی کے تکمیل تک پہنچنے کیلئے اسکے نزدیک ضروری تھا۔ پھر ہم کو اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے، کہ جب کلیسا قسطنطین کے واسطے سے سیاسی معاشرہ کے ساتھ عضوی تعلق قائم کر لیتا ہے، اس کے زیادہ پر جوش اراکین کا انسان کی فطری زندگی سے قطع تعلق کرنے کا رجحان ایک نئی سمت اختیار کرتا ہے اب سب عیسائیوں کے لئے ترک دنیا اور ریاضات جہانی نجات کے لئے ضروری نہیں رہتے، بلکہ کمال کے لئے مشورے قرار دئے گئے جن کو انفرادی طور پر کوئی عیسائی چاہے تو اختیار کرے یا نظر انداز کر دے۔ اس طرح سے سادہ عیسائی تعلیم کے بجائے رفتہ رفتہ دواہلاق عالم وجود میں آگئے۔ معمولی عیسائی کی فضیلت اور خانقاہی فضیلت میں ایک امتیاز قائم کیا گیا جو ایک اعتبار سے بے دینی کے زمانہ کی فلسفیانہ فضیلت و شہری فضیلت کے مماثل تھا۔ مشرقی خانقاہیت میں یہ ایک ایسی تخیل تھی، جس کو کسی ایسے لفظ کے فرض کر لینے سے جیسے کہ مقدس یا الہی فلسفہ

ہے، اس فطاطر بنی زندگی کو ظاہر کیا گیا۔ سخت فطوت گزینی اور مجاہدہ سے نہایت ہی سادہ خوراک و پوشاک سے روزوں اور نمازوں سے ہر وقت کے محاسبہ نفس سے، اور اوقات کار و فرصت کے شدید بحالیف جہانی سے، یہی سائن اسانی کی طرح ایک مشہور مثال ہے، مشرقی راہب حیوانی خواہشوں اور دنیاوی پریشانیوں کے اس آلودہ بجاست اور جنگل لباس کو آئنا پر پھینکنے کی کوشش کرتا تھا، اور خود کو نسبتاً پاک اور خدا سے قریب راستہ کے لئے موزوں بناتا تھا، جو دنیاوی زندگی میں ممکن نہیں ہے۔ ابتداءً قوسحرا گزینی کا رجحان غالب رہتا ہے۔ لیکن بعد میں طریقی مسئلہ یہ قرار پایا کہ جو لوگ اس کامل زندگی کی آرزو رکھتے ہیں، انہیں سے اکثر گئے لئے ایک باضابطہ جماعت کی امداد اور متابعت کی ضرورت ہوتی ہے جن کی آرزوئیں بھی ایسی ہیں۔ چنانچہ جب چوتھی صدی عیسوی میں رہبانیت عیسائی دنیا میں پھیلنے لگی، تو جس معیار زندگی کی یہ حامی تھی وہ ترک دینا اور عزت تھا۔ مغرب میں جا کر یہ مشرق کی نسبت زیادہ علی اور کم فکری بن گئی۔ جینی ڈکٹ کی زیر نگرانی اس کے لئے مفید محنت بھی لازمی عنصر قرار دی گئی۔ ابتداءً تو صرف جہانی محنت لی جاتی تھی، لیکن بعد میں نظریں وسعت پانا ہو جاسکی بنا پر جو مغربی تہذیب کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، دنیاوی علوم کی تعلیم کو بھی داخل کر لیا گیا۔ انسانی کمزوری کے ساتھ شدید مقابلہ اور شدید جنگ (جو گناہ کے ساتھ اویسی مقابلہ کیا جاسکتا ہے) کا میدان خالق ہوا تھی۔ یہیں کبیرہ گناہوں کی ایک فہرست مرتب کی گئی ہے، اور بعد ازاں اس کو قرون وسطیٰ کے اخلاق کے اندر مسلم سمجھا گئے۔ مہلک گناہ ابتداءً تو آٹھ قرار دیئے گئے تھے، مگر بعد میں صوفیانہ اعداد کا سنا کر کے جو قرون وسطیٰ کے اہل مذہب کا خاصہ تھا، اس فہرست کو سات تک محدود کر دیا گیا مختلف مصنفوں نے ان کے نام مختلف بتائے ہیں۔ یکبارہ، حرص، غضب، برہماری، اعمی سب فہرستوں میں ہیں۔ باقی دو دیا گئے، ان میں سے حسد، فخر، بدظنی، کاہلی مختلف طور پر ملتے ہیں۔ ان آخری تصورات سے صاف طور پر ظاہر ہے، کہ کل فہرست کے حیثیت مجموعی مطالعہ سے کیا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ اور یہ خاص طور پر خالق



زندگی کے اخلاقی تجربہ کو ظاہر کرتی ہے خصوصاً اخلاقی مستی و کاہلی کو تو ہنایت آسانی کے ساتھ روحانی بیماری کہہ سکتے ہیں، جو اس زمانہ میں خانقاہ میں رہنے سے خاص طور پر پیدا ہوتی ہے۔

**۱۱۔ اخلاقی نظریہ کی** | جس زمانہ میں کہ مغرب میں باہر سے آئی ہوئی خانقاہیت پھیل رہی تھی اسی زمانہ میں عیسائی اخلاق میں ایک بالکل نئی قسم کی ترقی عالم وجود میں آئی اور قوت حاصل کرتی چلی ترقی۔

تھی اور یہ اس طرح سے ہوئی کہ یہ سوال کیا گیا کہ عیسائی کچھ کاری میں انسان کو کس قدر دخل ہو تا ہے، اور خدا کو کس قدر اور ان کے صحیح تعلق کا تعلق کب سے۔ یہ بلا عیبی مباحثہ کا نتیجہ تھی جس میں آگسٹائن کے قومی اخلاقی اثر تو دخل تھا۔ جتنی اور دیگر توحہ، کفار سے ایمان و رحمت کی ضرورت کو بلاشبہ تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ان تصورات پر جو دینی نظام مبنی ہے اس میں اتنی ترقی نہیں ہوئی کہ یہ ظاہر طور پر بھی اختیار کا مد مقابل بن سکے۔ عیسائی تعلیم کے متعلق اکثر و بیشتر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایسے غیر فانی نفوس کے لئے آسمانی منادی ہے جو صحیح پسند کے لئے ابدی منافع اور غلط پسند کے لئے ابدی عذاب کا اعلان کرتی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ فریضہ کے اس خارجی نظریہ کے مطابق عیسائی اور ملحدی اخلاق میں امتیاز قائم رکھنا دشوار ہے۔ فلسفی کا اصول عصمت و مرحمت کے مطابق عمل کرنا جس حد تک بھی تھا، وہ ولی کے عمل سے ممتاز نہ ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر اس قسم کے فریضہ کی بجائے آدمی کی استعداد جس کو وہ تسلیم کر سکتا ہو ایک عام آدمی میں مان لی جائے، تو عیسائی جس کو وحی آسمانی کی نئی روشنی ملی ہے، اس سے یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ وہ گناہ سے بالکل بچ جائے۔ مگر یہ نتیجہ جس طرح پلا جیس کی تعلیم کے اندر ملتا ہے وہ آسمانی مرحمت کی اس مطلق متابعت کے منافی معلوم ہوتا تھا جس سے عیسائی مسیحی کے ساتھ وابستہ تھا، اور اسی لئے کلیسا نے آگسٹائن کے زیر اثر اس سے انکار کیا اور اسے بدعت قرار دیا۔ آگسٹائن نے خدا کے قوانین کی محض انسان کی اخلاقی قوت سے بغیر اس کے فضل و کرم کی

اعانت کے تمویل سے قاصر رہنے پر اس قدر زور دیا کہ اس کو نظریہ اختیار کے مطابق کرنا دشوار ہو گیا۔ اگلائن کو نظری طور پر انسان کے بااختیار ماننے کی اہمیت کا پوری طرح سے احساس ہے، کیونکہ منطقی طور پر اس کا انسانی ذمہ داری اور خدائی عدل سے تعلق ہے۔ مگر اس کے نزدیک یہ آخری باتیں پوری طرح اپنی جگہ پر صحیح ہو جاتی ہیں، اگر صرف ایک واقعہ یعنی اپنے مورث اول آدگم میں معینی خیر و شر میں کامل اختیار تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ منوی فطرت جس سے کہ تمام انسان عالم وجود میں آنے والے تھے، آدم میں پہلے سے موجود تھی۔ اور جب انہوں نے خدا کو جھوٹ کر نفس کو ترجیح دی تو انسانیت نے ہمیشہ کے لئے شر کو اختیار کر لیا۔ اس پیدائش سے گناہ کی پاداش میں کل انسان ہمیشہ کے لئے گناہ گار رہے اور آخر میں از روئے انصاف اس کی سزا جگہ جگہ پڑتی۔ اگر خدا اپنی رحمت سے مسیح کے کفارے میں سب کو شریک نہ کر لیتا اس رحمت کے بغیر انسان کے لئے یہ ناممکن تھا کہ پہلے اور سب سے بڑے حکم کی کہ ”خدا سے محبت کرو“ تمویل کرتا۔ اور اگر یہ حکم تو مانا نہ ہو تو وہ کل قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو جاتا ہے، اور اب اس کو صرف گناہ کے مدارج میں اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی ظاہری خارجی نیکیاں اور فضیلتیں اس کے لئے کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رکھتیں، کیونکہ اس کے اندر مواب نیت مفقود ہے۔ جو کچھ ایمان سے منسوب نہیں ہوتا وہ گناہ سے منسوب ہوتا ہے، اور ایمان و محبت ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ ایمان محبت کے اس جرم سے پیدا ہوتا ہے، جس کو خدا دل میں ظاہر ہوتا ہے، اور جو ایمان سے نشوونما پا کر پوری قوت حاصل کرتا ہے۔ اور ان دونوں سے ظہور پیدا ہوتی ہے، جو مقصد محبت کے آخر کار کا کامل طور پر حاصل ہونے کی ایک دل خوش کن تمنا ہوتی ہے۔ ان تینوں کو سینٹ پال کے متبعین میں، اگلائن عیسائی کو کاری کے تین اہم عنصر خیال کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں وہ ان کے ساتھ فضیلت کی قدیم چار گونہ تقسیم محبت، محبت، شجاعت و عدالت کو اور ان کے قدیم معنی کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مگر وہ ان فضائل کی توجہ میں یہ لکھتا ہے کہ یہ اپنی اصلی اہمیت کے اعتبار سے خدا کی محبت کی مختلف صورتیں یا پہلو ہیں۔

محبت خود کو اپنے مقصد کی خاطر پاک و صاف رکھنے کے اعتبار سے محبت ہے شجاعت محبوب کے لیے بطیب خاطر تکالیف برداشت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے۔ عداوت صرف محبوب کی خدمت کرنے اور لہذا صحیح طور پر حکومت کرنے کے اعتبار سے محبت ہے، حکمت دانائی کے ساتھ ان چیزوں کے پسند کرنے جو اس کے لیے مفید ہوں، اور ان چیزوں کے ترک کرنے جو اس کے لیے مضر ہوں، کے اعتبار سے محبت ہے۔ یہ خدا کی محبت جس میں انسانی روح کی ذاتی محبت کا حقیقی نشو و نما ہو سکتا ہے، اور جس محبت کی ہمسائے کی محبت ایک شاخ ہوتی ہے، اس روح کے لیے جس کی طرف سے کفارہ ہو چکا ہے، اصل ذریعہ نہ ت ہوئی ہے دنیا لذت اندوزی کے لیے نہیں بلکہ استعمال کرنے کے لیے ہے، خدا کی ذات پر غور و فکر کرنا، اور اس کا مراقبہ سب سے بالائی منزل ہے، جو ترقی روحانی آخری درجہ ہے، یہی حکمت یہی سعادت ہے۔ اس خیال کی سخت صوفیت کا روایت کی شدت سے موازنہ بھی کر سکتے ہیں اور مقابلہ بھی۔ اول الذکر میں خدا کی محبت وہی مطلق اور عظیم المثال حیثیت رکھتی ہے، جو انسانی مسلسل اخلاقی قیمت کا واحد عنصر رکھتا ہے، اور جو یکہ آخر الذکر میں علم خیر لے لیتا ہے، اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی میں بھی خیر کا مجرد معیار لازمی طور پر عملی احکام کی انتہائی شدت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تو یہ مماثلت اور زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آگسٹائن کے کام کا یہ حیثیت ایک اخلاقی کے ایک اہم حصہ اس معاصرت پر مشتمل ہے، جو اس نے مسیو بیت کے ترک دنیا کے جذبے اور دنیاوی تمدن کی فردریات کے مابین کرانے کوشش کی۔ مثلاً ہم اس کو خانوئی سراؤں کے جواز اور فوجی خدمت کی تائید میں ”و غلابیل“ کی نظمی تفسیر کے خلاف استدلال کرتا ہوا پاتے ہیں۔ اس نے اولیاء کے مشوروں اور احکام کے مابین مذکورہ امتیاز کے رائج کرنے میں نہایت اہم کام انجام دیا ہے، اور اس طرح سے وہ تجرد اور نفس کشی کے سخت حامیوں کے صلوں کے خلاف ازدواجی زندگی اور فطری خیر سے اعتدال کے ساتھ لذت اندوز ہونے کا حامی ہے، اگرچہ وہ اس بات کو پوری طرح پر تسلیم کرتا ہے کہ

تجرو اور نفس کشی کا طریقہ آلائش عیساں سے پاک رہنے کے لئے بہتر ہے۔  
 قدیم فلاطینی فضائل کی فہرست کو عیسا نے بنائے گی۔  
 جو ہم کو آگسٹائن کے فلسفہ میں نظر آتی ہے، وہ غالباً  
 اس کے استاد ایمبروز کے اثر کی بناء پر ہے جسکی کتاب  
 ڈی افیش مسٹورم میں پہلی بار ہم عیسا کی فریضہ کو ایک ایسے اصول پر  
 منضبط دیکھتے ہیں جو عیسوی دور سے قبل کے ایک اخلاقی سے ماخوذ ہے۔ ان  
 فضائل کے متعلق جو ڈی ایمبروز کے بعد اہمات فضائل کے نام سے مشہور ہوئی  
 اس کے بیان کا ڈی آفیش میں سسرور کے بیان سے مقابلہ کرنا غالی اور محسوس  
 نہ ہو گا۔ کیونکہ اس اسقف کے سامنے یہی نمونہ تھا۔ عیسا کی محنت جس حد تک  
 نظری ہوتی ہے، دراصل مذہبی ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کبراء خدا ہے۔  
 یہی اس کا سب سے بڑا مقصود ہے، اور اس لئے لازمی طور پر ایمان پر مبنی ہے۔  
 عیسا کی شجاعت خوش قسمتی اور بد قسمتی کے اثرات کا دراصل سختی کے ساتھ  
 مقابلہ کرنا ہے اور شر کے مقابلہ میں بغیر حیوانی اسلحہ کے متقل مزاحی ہے (اگرچہ  
 ایمبروز قدیم عہد نامے کو اپنے ہاتھ میں لیکر اس فضیلت کے فوجی اطلاق سے  
 دست بردار نہیں ہو سکتا) عفت ہر قسم کے کردار میں وسط کے مطابق  
 عمل کرنے کے معنی باقی رکھتی ہے، جو اس کے سسرور کی کتاب میں ہیں  
 مگر اس کے تصور میں ایک حد تک نئی فضیلت عجز کے اقوال سے تغیر ہو جاتا ہے۔  
 عیسا کی عدالت کی شرح میں کل انسانی اغراض کے ایک ہونے کے خیال کو عیسا کی  
 خلائی دوستی تک بلند کر دیا جاتا ہے۔ بجائیوں کو یہ بات یاد دلانی جاتی ہے کہ  
 زمین کو خدا نے سب کے لئے پیدا کیا ہے۔ ان کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنے  
 ذرائع کو مشترکہ نفع کے لئے کام میں لائیں۔ اور خوشی کے ساتھ دیں۔ دولت کو  
 ضائع نہیں کرنا چاہیے لیکن اگر سخاوت و خیرات کی بنا پر کوئی شخص غریب ہو جائے  
 اس کو شرمانے کی ضرورت نہیں۔ یہ بتا دینا ضروری ہے، کہ ایمبروز ان  
 فضائل کے ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہونے پر زور دیتا ہے، اگرچہ  
 وہ ان سب کو ایک مرکزی محبت یعنی محبت باری تعالیٰ میں

تحویل نہیں کرتا۔

مقرون جہالت

میں

مذہبی اخلاق

اور دوزار اگسٹائن کے اثر سے فضائل اور بعد بالکل مسلم ہو گئیں۔ اور بعد کے کلیسائی مصنفین نے اخلاقیات پر باقاعدہ بحث کرنے کے لیے انہیں کو بنیاد بنایا۔ اگسٹر صیانی حنات ثلثہ یعنی ایمان امید و محبت کو بھی اگسٹائن کی تقلید میں ان کے پہلو پہلو رکھا جاتا تھا۔ روح کے مواہب سبعہ جن کا اعداد (۲۱) میں ذکر ہے بھی داخل کر دئے جاتے ہیں۔ اخلاقی جنگ میں دوسری جانب معامی کے لشکر کو سات دیا آٹھ مہلک گناہوں کے عنوانات کے تحت صف بستہ کیا جاتا ہے۔ میں پہلے ہی کہ چکا ہوں کہ گناہوں کی یہ فہرست راہب کے خاص تجربے سے اخلاق کے عام تعلق میں داخل کی گئی تھی، جو عموماً عیسائیوں پر عائد ہو سکے۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی غافلتی اور عام عیسائی فریضہ کی یہ حیثیت مذہبی اطاعت کی اعلیٰ وادنی اشکال کا امتیاز قرون وسطیٰ کے کلیسائی مسلم تھا۔ یہ ایک دوسرے امتیاز کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا۔ اور یہ علماء اور عوام کے طرز زندگی کا امتیاز تھا مگر عالم صیوی عام رتے سے جو اخلاقی قانون مذہبی لوگوں اور مرتاضوں کے لیے گیا۔ رصویں مدی سے پہلے بھی جبکہ اہل مذہب کے لیے بحر دلازمی کر دیا گیا تھا تقریباً مساوی تھا۔ لیکن مہلک اور قابل عفو گناہوں کے مابین جو امتیاز تھا، اس کا اطلاق عوام و رہبان دونوں پر ہوتا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کا تعلق کلیسائی تربیت کے نیم قانونی انصرام سے تھا، جو بتدریج زیادہ مضخم ہوتی گئی جوں جوں کلیسائی روحانی طاقت اس گروہ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی کے بعد وقوع میں آتی مستحکم ہو کر ایک مذہبی حکومت ہوتی گئی جس نے کہ قرون وسطیٰ میں یورپ کو تقریباً اپنے زیر نگیں بنالیا۔ مہلک گناہ وہ تھے جن کے لیے ایک خاص کفارہ تجویز ہوتا تھا اور گناہ نگار کے لیے اس کا دینا ضروری ہوتا تھا۔ قابل عفو گناہوں کے لیے گناہ نگار دعا مضرت کر کے خیرات کر کے اور باقاعدہ روزے رکھ کر معافی حاصل کر سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کفارہ کے کی کتابیں جو اقرار گناہ کرنے والوں کے

کام کی تھیں اور جو کچھ تو رواج برہمنی تھیں، اور کچھ مجالس مذہبی کے باضابطہ فیصلوں پر عام طور پر پھیل جاتی ہیں، اور ان کا اسٹینڈ اور برطانیہ سے فرانس اور جرمنی میں ساتویں اور آٹھویں صدی میں رواج ہو جاتا ہے۔ شروع شروع میں تو یہ کم و بیش گناہوں کی فہرستیں ہوتی تھیں۔ اور ان کے ساتھ ان کی کلیسائی مزا بیان کر دی جاتی تھی۔ رفتہ رفتہ غیر مذہبی کے مقدمات پر بحث ہوتی ہے اور ان کا تعذیب ہوتا ہے اور کارستانی فلسفہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے، جس کا کامل نشوونما چودھویں اور پندرہویں صدیوں میں ہوا۔ کلیسائی اصول قانون کی یہ ترقی (جس پر شدت کے ساتھ عمل درآمد کرنے کے لئے استغناء نظر ت کے فرائض انجام دیتے تھے) غالباً قرون وسطیٰ کے ابتدائی نیم طوائف الملکوں کے عہد میں کلیسائے عظیم آئین ان کام یعنی اخلاقی نظام کے برقرار رکھنے کے لئے ضروری بھی تھی۔ لیکن اس میں اخلاق کا ایک غیر معمولی اور خارجہ نظریہ کو تقویت دینے کا خطرناک رجحان بھی تھا۔ لیکن اس رجحان کی آگسٹائن کے شدید داخلیت کے رجحان سے، جو گری گورے اعظم (سولہویں) کی موریلیا اور اسٹورڈ (سولہویں) ساکن سیوال کی سینی ٹینشیا، اور الگوٹن (سولہویں) ہرباش مارس (سولہویں) کی تصانیف سے، اس زمانہ میں جو سلطنت مغربی کی تباہی اور مدرسیت کے عروج کے مابین فلسفہ کے لئے زمین شور کی کیفیت رکھتا ہے، نسبت کمزور شکل میں باقی رہا تلافی ہوتی رہی۔

ف۔ مدرسہ اخلاقیات مکمل اور ممتاز نتیجہ تک تھا جس کو نینو کی تعلیم میں پہنچتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس بڑے مصنف کے اخلاقیاتی فلسفہ کا مختصر ذکر کیا جائے، بہتر یہ ہو گا کہ اس تک فکر اور مباحثہ کے جو بڑے مدارج ہوئے ہیں، ان کا ذکر کر دیا جائے۔ اس ذیل میں ہم کو جانس اسکاتس اری جینٹس آغاز کرنا ہو گا کیونکہ قرون وسطیٰ کے جانس اری جینٹس نامی ذکر فلسفہ میں یہ سب پہلے ہوا ہے۔ اگرچہ اسکو مدعی صرف اس صورت میں (۱۱۷۰ء تا ۱۱۸۰ء) کہتے ہیں کہ مدرسہ کے معنی بہت ہی دین لینے جانس کیونکہ اسے اور اہل مدرسہ کی اصلاحات کے مابین عرصہ درازہ حال ہے۔ اور اگرچہ وہ بھی

نہ ہب عیسوی کے ساتھ اور اس کی تائید میں فلسفہ آرائی کی کوشش کرتا ہے، مگر اسے طبعی استدلال میں وہ نہ تو سند کا غیر محدود احترام ظاہر کرتا ہے، اور نہ اپنے نتائج میں غیر محدود مذہبی شدت ظاہر کرتا ہے، جو اہل مدرسہ کی خصوصیت ہے۔ فلسفہ اریستو نے زیادہ تر فلاطون اور فلاطینوس کے زیر اثر ہے، جو اس تک یا انجوس صدی کے ایک غیر معروف فلسفی جس نے ڈیمنوس اریوے جانٹ کا نام اختیار کر لیا تھا کے ذریعہ سے پہنچا ہے۔ اسی وجہ سے اس نئی تعلیم اخلاقیاتی کا رخ وہی سلی و مرنامی نوعیت رکھتا ہے، جو ہم نو فلاطونیت میں دیکھ چکے ہیں۔ اسکی تعلیم ہے کہ صحیح معنی میں صرف خدا ہی ہے۔ اس کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں انکا وجود صرف اس حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ خدا خود کو اس میں ظاہر کرتا ہے۔ شر درحقیقت غیر حقیقی ہے، اور خدا کو اس کا دقوت نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کا وجود اس عالم ظاہر میں ہے جس کی ہر شے دہو کہ ہے، اور جس میں انسان آپڑا ہے۔ انسان کی زندگی کا صحیح مقصد یہ ہے، کہ اس پر فریب مادی وجود سے چل کر خدا کے ساتھ کامل طور پر موصول ہو جائے۔ اریستو کے معاصرین نے اس تعلیم کو تسلیم نہ کیا، اور اس میں شک نہیں، کہ یہ مذہب نے اس قدر خلافت بھی تھی، کہ پوپ ہینوریکس سوم نے جو اس کو مردود قرار دیا وہ جائز تھا۔ لیکن اس کے اور سیوڈو ڈائیس کے اثر سے بارہویں اور تیرہویں صدی کا نسبتہ زیادہ جذبی اور مسلہ تصوف عالم وجود میں آیا، اور نو فلاطونیت یا فلاطونیت جو نو فلاطونیت کی روایت سے پہنچی تھی، اقرون وسطی کے فکر کا بقیہ جزو رہی۔ اگرچہ یہ مدرسیت کے عروج کے وقت ارسطو کے اثر کے غالب ہونے کی وجہ سے دھندلی اور ماند پڑ گئی تھی۔

عیسویت کے اعتقادی نظام کو تا بہ امکان عقل کے لئے قابل فہم بنانے کے لئے ایک باقاعدہ اور شدید کوشش کرتا ہے۔ مگر اخلاقیات میں ایسٹم کا کام صرف مسئلہ جبر و قدر تک اہمیت رکھتا ہے، اس کے نظریہ نجات میں ہم دیکھتے ہیں، کہ

ایسٹم  
۱۱-۹-۱۱

ایسی لارڈ  
۱۶۰۹ء - ۱۶۱۱ء

یہ خارجی طور پر صورت پذیر ہوتا ہے، ممتا زکرتا ہے۔ برائی کا رجحان جس حد تک کہ غیر ارادی ہوتا ہے گت نہیں ہوتا اس کا وجود ہماری انسانی نیکی کے تعقل کے اندر مسلم ہوتا ہے، جو دراصل گمراہ خواہشوں کے خلاف کامیابی کے ساتھ جنگ کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ نہ یہ دگنہ، ہمارے عمل کے خارجی نتائج پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ خدا اور اس کے احکام کی تحقیر کے اندر ہو سکتا ہے، جس کا انہماک برصیت کے رجحان کے سامنے دیدہ و دانستہ سر تسلیم خم کرنے سے ہوتا ہے۔ لہذا اسی شر کے اندرونی طور پر تسلیم کر لینے، اور اس پر راضی ہو جانے کی بنا پر تاسف ہونا چاہیے وہ کفصل کے کسی خارجی نتیجہ پر۔ تاسف کا اصل منشا یہ ہونا چاہیے خود دگنہ سے نفرت ہونہ کہ اس کے نتائج سے۔ وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہوئے ذرا تپش



جھکتا کہ جو کہ صواب کردار معنی نیت بر مبنی ہوتا ہے، اس لئے حار جی افعال کو اس سے تعلق نہیں ہوتا۔ مگر وہ اس مقصد کے خطرناک نتائج سے بچنے کے لئے کسی قدر معقولیت کا خون کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ انیک میتی کے معنی ایسے عمل کے کرنے کی نیت کے سمجھنے چاہئیں، جو درحقیقت صائب ہو۔ اس کے معنی ایسے عمل کے نہیں ہیں، جو فاعل کو صواب معلوم ہو۔ اسی جذبہ میں فلسفہ قدیم اثر سے متاثر ہو کر جس سے کہ اس کی واقفیت بہت ہی ناقص ہے، اور عیسویت کے ساتھ جس کے تعلق کو وہ نہایت ہی شدت کے ساتھ غلط سمجھتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یونان قدیم کے علمائے اخلاق جو نیچر کے بے غرض محبت کی تعلیم دیتے تھے وہ یہودی قانونیت سے قریب تر ہے، اور جزاوت کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے، کہ انھوں نے دنیا کے سامنے غیر معمولی خواہشوں کے قابو میں رکھنے کی دنیاوی اشیاء سے نفرت اور زرو حانی اشیاء سے تحفظ رکھنے کی ایسی عمدہ مثال پیش کی ہے، جو اس عہد کے بہت سے راہبوں کو بھی شرمسار کر سکتی ہے۔ وہ بے غرضی کے مطالبہ کو اس قدر طول دیتا ہے، کہ عیسائی سے کہتا ہے کہ اس کی محبت باری تعالیٰ کو صرف اس حالت میں حاصل کیا جائے گا، اگر اس کے اندر اس فحش کی خود غرضانہ خواہش نہ ہوگی جس سے خدا ایک فرمانبردار بندے کو سرفراز کرتا ہے۔ اس زمانہ کے اہل مذہب نے ایلائیڈ کے فلسفہ کے عام رجحان کو شبہ کی نظر سے دیکھا اور آخر الذکر امتیازی ضرورت سے زیادہ دقت کی بنا پر اس کے اس زمانہ کے متعدد مذہبی موجدانے نہایت شدت کے ساتھ جوابات دئے۔ چنانچہ سینٹ وکٹری ہیبو گلاش نے (۱) کہتا ہے، کہ برہنہ کی محبت اس حد تک غرض مند پر مبنی ہوتی ہے، کہ اس کے اندر محبوب سے مواصل ہونے کی خواہش پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ سعادت ابدی اس وصال پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے صحیح معنی میں خدا سے ملنے اس کی خواہش نہیں ہو سکتی۔ اور برنارڈ لیکنز (۲) اس (۱) اور (۲) کے مابین امتیاز کرتا ہے، جن سے کہ روح بلند ہوتی ہے۔ (۱) مصیبت میں خدا کی اعانت کی خود غرضانہ خواہش (۲) اس کے مرام کی بنا پر اس سے محبت کرنا (۳) اس

اس لئے محبت کرنا کہ وہ غیر مطلق ہے (۴۱) شاذ حالتوں میں اس سے محض اس کی فاطر محبت۔

ایسا لارڈ کلب نارڈ اور سینٹ وکٹریس کو گوسے جو تضادم ہوتا ہے، وہ اس تضادم کی مثال ہے محفرون و سٹی کے فکر میں کبھی تو دے دے اور کبھی کھلم کھلا جد لیا جاتی دینی مسلمہ مذہب کے اعتقادات کی شرائط کے پورا کر کے عقل کو قطعاً دینا اور تصوفی کوشش کے امین ہوا ہے جو انہیں اعتقادات میں جلدی اور وجدانی مذہبی شعور کے لئے مناسب تائید حاصل کرنے کی کوشش کرتی تھی، یہ مخالف رجحانات تیرہویں صدی میں مدرسی فلسفہ کے اوج کال تک پہنچنے سے پہلے، اور اس کے بعد بھی نظر آتے ہیں۔ لیکن اپنے بہترین زمانہ میں مدرسیت کا مقصد یہ رہا ہے کہ اس مخالفت اور دوسرے تخالفات کے مابین ہمنوائی پیدا کرے۔ یہ انتخابی یا ہمنوائی پیدا کرنے والی خصوصیت ہم پیر ایسا لارڈ کی تصنیف لبری سیٹیم میں پاتے ہیں جو ایک عرصہ دراز تک مغربی یورپ میں مذہبی تعلیم کی مسلمہ درسیات میں داخل رہی ہے، مگر جس کی تاریخی دلچسپی اب زیادہ تر اس کے طریق اور انداز بیان کے اندر ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مذہب عیسوی کی ایک تنہو تکلیف کے نقطہ نظر سے جامع و مانع شرح کرے، اور ہر اہم قضیہ کے ساتھ اس کے موافق، مخالفت و لائل کتب مقدسہ اور پاپائوں کی تحریرات سے پیش کرے۔ اس طرح سے ظاہر متضاد مندوں کے ہمنوا کرنے کی اطلاعات کے معنی میں لطیف امتیازات پیدا کر کے کوشش کرتا ہے۔ امتیازات کے اس مشہور مدرسی فن میں ہمیشہ سے اعتراضات کی گنجائش تھی جس کی بعد کی اشکال پر سبکین اور دیگر ارباب فکر نے اعتراضات کیے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواد سے جس کے اندر اس قدر اختلاف ہو، کوئی باقاعدہ اور غیر متناقض شے ترتیب دینی ہو تو ایسا کچھ کرنا لازمی ہے، اور جب اس کے بعد صدی میں اسناد کی پیچیدگی ارسطو کو ایسا فلسفی تسلیم کرنے سے جس کی بات ان تمام امور کے مصلحت جن کا عقل انسانی سے اقلق ہے ناقابل تردید ہوتی ہے اور بھی بڑھ گئی۔ ارسطو کے مطالعہ کے احیاء کا باعث عربی اور یہودی اہل علم کی شریں ہوئیں۔ لیکن ارسطو

اور دین عیسوی کے فکر کا متنازعہ اتحاد تیرہویں صدی میں ہوا جس نے ایک عرصہ کے لئے کیتھولک کلیسا کے مذہبی فلسفہ کو متعین رکھا جس کا آغاز البرٹ اعظم نے اور مکملہ تھامس اکوئینوس نے کیا۔

تھامس اکوئینوس کا اخلاقی فلسفہ زیادہ تر ارسطو کی تعلیم پر مبنی ہے، اور اس میں کہیں کہیں نو فلاطونی جھلک پائی جاتی ہے اور اس کی تفسیر اس عیسوی تعلیم سے کی جاتی ہے جو زیادہ تر آگسٹائن سے اخذ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر عمل اور ہر حرکت کا مقصد کوئی نہ کوئی خیر ہوتی ہے جس کا ذہنی العقول میں استحضار فکر سے تعین نیت سے اور قصد عقل عمل کے زیر اثر ارادے سے ہوتا ہے۔ فی الواقع بہت سی غایتوں کی جستجو کی جاتی ہے۔ دولت عزت، قوت، لذت، یہ سب کی سب غائیں ہیں۔ مگر ان میں سے کسی سے بھی تعین نہیں ہوتی۔ اور نہ سعادت حاصل ہوتی ہے۔ یہ صرف خدا ہی دیکھتا ہے جو ہر قسم کے وجود کی بنیاد اور علت اولیٰ اور ہر قسم کی حرکت کا غیر متحرک اصول ہے۔ پس درحقیقت تمام اشیاء غیر شعوری طور پر خیر کے حصول کی کوشش میں خدا کی طرف جاری ہیں، مگر وہ چونکہ دراصل قابلِ فہم ہے، اس لئے اس کے سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی کوشش ذہن العقول میں سب سے زیادہ ہوتی ہے لیکن اس قسم کا علم عقل کے معمولی عمل سے ماورا ہے اور اس کا انکشاف اس عالم کے انسان پر صرف جزواً ہو سکتا ہے۔ لہذا انسان کے لئے اس الفعائل خارجی طور پر قنبد ہے، اور ذہنی طور پر اس سعادت کا حصول ہے جو اس کے کالات کے بموجب تصور سے نصیب ہوتی ہے۔ اگرچہ سعادت کی ایک ادنیٰ قسم بھی ہے، جس کا منتہی اس سے ادنیٰ سطح پر ہوتا ہے، جو انسان کی معمولی زندگی میں نیکی مودت عمل جسم کی صحت و سلامتی اور اس کے دنیاوی ضروریات پورا کرنے کے لئے تربیت یافتہ ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ بلند قسم کی سعادت خدا کے فضل و کرم سے حاصل ہوتی ہے۔ مگر یہ صرف ان کو حاصل ہوتی ہے، جن کا قلب سلیم ہوتا ہے، اور جو اپنے اعمال حسنہ کی بنا پر اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ بسبب وہ اس امر پر غور کرتا ہے کہ کس قسم کے افعال نیک کہے جاسکتے ہیں تو ہم پہلے عام طور پر

یہ مشاہدہ کرتے ہیں، کہ ایک فعل کی اخلاقی قیمت جزو و انجز جزو و انجز، اسکی خاص غایت یا محرک سے متعین ہوتی ہے۔ یہ ایک حد تک اپنے خارجی معروض و حالات پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کو یا تو خارجی طور پر تربیت کے مطابق کر دیتے ہیں یا مخالف بنادیتے ہیں۔ ان افعال کے جو خارجی طور پر نہ اچھے ہوتے ہیں اور نہ برے، جن کی اچھائی اور برائی کا تعین محض محرک سے ہوتا ہے، خاص خاص فضائل و رذائل کے اصطفا میں ہم بنایت مباحث کے ساتھ ان عناصر میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو مختلف اشخاص کی تعلیم سے تھامس کے فلسفہ کے اندر پائے جاتے ہیں۔ فضائل پر جس طرح سے اس نے بحث کی ہے، جو مباحث عقل کی حیثیت سے اس کی فطرت سے متعلق ہیں اور جن کو وہ تربیت و مشق کے ذریعہ سے وہ حاصل کر سکتا ہے (اگرچہ کامل طور پر نہیں) وہ زیادہ تر ارسطو کا پیرو ہے۔ ان فضائل کی عقلی و اخلاقی تقسیم میں وہ ارسطو کا پوری طرح سے اتباع کرتا ہے، اور عقلی فضائل کو اسی کے تعلیم میں پھر فکری و عقلی تقسیم کرتا ہے۔ اسی طرح سے فکری فضائل میں وہ ایک کو عقل قرار دیتا ہے، جو عام اصولوں سے واقف ہوتی ہے، دوسری کو علم کہتا ہے۔ اور حکمت جس سے جاننے کے تمام اعمال اور علم کے بلند ترین معروضات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے حکمت عقلی یا فراست کو اخلاقی فضائل کیساتھ لازمی طور پر وابستہ قرار دینے میں، اور اس کے ایک اخلاقی ماحسہ ہونے میں بھی وہ اس کی پیروی کرتا ہے۔ مگر جب وہ عدالت کو، جس کا اظہار ایسے افعال سے ہوتا ہے جن سے لوگوں کو حقوق ملتے ہیں، دیگر ایسی فضائل سے ممتاز کرتا ہے، جن کا تعلق دراصل فاعل کے جذبات سے ہوتا ہے، تو ارسطو کی تعلیم پر اپنا عاشیہ پیش کرتا ہے، اور آخر لفظ فضائل کی جو وہ فہرست پیش کرتا ہے وہ کلیتہً ارسطو کی اخلاقیات نفوجاس سے ماخوذ ہے۔ دوسری طرف وہ جذبات کا جو اصطفا کرتا ہے، وہ اس تقسیم پر مبنی ہے، جو روح کے غیر معقول حصوں کی شہوانی اور غضبی حصوں کی جاتی ہے، اور ارسطو سے اس قدر نسبت نہیں رکھتی، جتنی کہ افلاطون سے رکھتی ہے۔ شہوانی حصہ سے

وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو محض خیر و شر کے فہم سے متبیح ہوتے ہیں۔ مثلاً محبت، نفرت، خواہش، کراہت، خوشی، رنج۔ اور غصہ سے وہ ان جذبات کو منسوب کرتا ہے، جو مقصود خواہش میں کسی رکاوٹ کے واقع ہونے سے متبیح ہوتے ہیں۔ یعنی امید، افسوس، خوف، جرات غصہ۔ اور ان فضائل کی ترتیب میں، جو انسان کے جذبات کو قابو میں رکھتی ہے، وہ فضائل اربعہ کے مسلمہ نظریہ کو تسلیم کرتا ہے جو دراصل فلاطون کا ہے، اور اس سے سسرو کے واسطے سے رواقیہ لیتے ہیں۔ لہذا اسطوکی فضائل عشرہ کو ان نسبت بڑی جنوں کے ماتحت ہوتا پڑتا ہے (۱) فرات جو کردار کے معقول اصول بیان کرتی ہے (۲) عفت جو گمراہ خواہشوں کی مخالفت کرتی ہے۔ (۳) شجاعت جو غلط خوف کا مقابلہ کرتی ہے۔ لیکن امہات فضائل کے باہمی تعلق کا بطرح سے تھامس نقل کرتا ہے، وہ نہ تو فلاطون سے اور نہ اسطوکی سے ہے، اور نہ رواقی ہے کیونکہ عقل، شہوانی اور غصہ عناصر کے ساتھ جن کی فراست عفت اور شجاعت خاص تفصیلتیں ہیں، تھامس ایک چوتھا عنصر بھی مانتا ہے، اور یہ ارادہ ہے، جس سے عدالت کا تعلق ہے، جس کا حلقہ خارجی عمل ہے۔ بااں ہمہ ان فضائل کے متعلق، جن میں سے بعض تو فطری ہوتی ہیں، اور بعض اکتسابی ہوتی ہیں۔ فلسفی کی سند سب پر غالب ہے۔ ان فضائل کے ساتھ گران سے بالاتر مرتبہ یہ تھامس یال کی مذہبی فضائل ایمان محبت اور امید کو جگہ دیتا ہے، جن کو خدا مافوق العادات طریق پر انسان میں پیدا کرتا ہے، اور جہنیت مقصود کے ان کا براہ راست اسی سے تعلق ہے۔ ایمان کے ذریعہ سے ہم خدا کے متعلق اپنے اس علم کو جاہل کرتے ہیں، فطری محبت یا فلسفہ کے حلقہ سے، اور ارادے سے ہم خدا کے وجود کو جان سکتے ہیں، مگر اس کی تثلیث فی التوحید کو نہیں جان سکتے۔ اگرچہ فلسفہ اس الہی حقیقت، اور اس قسم کی دیگر حقائق کی تائید و حمایت کے لیے مفید ہے۔ اور روح کی عافیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ مذہب عیسوی کی تمام جزئیات کا وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہوں، اور ان کا فطری عقل سے کتنا ہی

کم علم کیوں نہ ہو سکتا ہو، ایمان کے ذریعہ سے ہم کیا جائے۔ وہ عیسائی جو اس مذہب کے کسی ایک جزئیے سے بھی انکار کر دیتا ہے، اس کو ایمان اور خدا سے کلیتہً کوئی واسطہ نہیں رہتا۔ پس ایمان ہر قسم کے عیسائی اخلاق کی مادی بنیاد ہے۔ مگر محبت کے بغیر جو عیسائی فضائل کی نہایت ہی اہم صورت ہے، یہ مادہ بغیر صورت رہ جاتا ہے۔ (آگسٹائن کے اتباع میں) عیسائی محبت کا تعلق دراصل باری تعالیٰ کی محبت کے طور پر کیا جاتا ہے، (جو اس فطری خواہش سے ماوراء ہوتی ہے جو انسان میں اپنی اصلی خیر کے لئے ہوتی ہے) جو وسیع ہو کر خدا کی تمام مخلوق کی محبت کی صورت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس اعتبار سے جس میں محبت نفس بھی داخل ہے۔ لیکن مخلوق کی صرف اس پاک و صاف حالت سے محبت ہونی چاہیے جس میں ان کو خدا نے پیدا کیا تھا، اور ان کے اندر جس قدر خرابی ہے، اس سے نفرت ہونی چاہیے یہاں تک کہ یہ دفع ہو جائے۔ گناہ کے اصطلاح میں عیسائی معصوم غالب ہے، مگر اسکے باوجود ہم کو افراط و تفریط کے ارسطاطالیسی معائب بھی ان گناہوں کیساتھ ساتھ نظر آتے ہیں جو خدا ہمسائے اور خود کے خلاف گناہ ہوتے ہیں، اور جو مہلک گناہ ہیں اور قلب گفتار و عمل کی فرو گذاشت یا عمل کے گناہ ہوتے ہیں۔

گناہ کے تصور سے (جس پر اس نے اس کے قانونی پہلو سے بحث کی ہے) تھامن قدرتی طور پر قانون کے متعلق بحث کرنے لگتا ہے۔ اس آخری تعلق کی شرح سے بڑی حد تک وہی مواد پھر سامنے آتا ہے جس پر اخلاقی فضائل کے ذیل میں گفتگو ہو چکی ہے، مگر نئی صورت میں آتا ہے۔ تھامن کی تعریف میں اسکے نمایاں ہونے کی وجہ غالباً یہ معلوم ہوتی ہے، کہ اس زمانہ میں رومی اصول قانون کے مطالعہ کا رواج بڑھتا جا رہا تھا، جس کا بارہویں صدی عیسوی میں اٹلی نہایت سرعت کے ساتھ اور شاندار طریق پر احیا ہووا تھا۔ تھامن کے فلسفہ کا یہ پہلو ایک خاص تاریخی و جہی رکھتا ہے، کیونکہ (آئندہ چکر معلوم ہو گا کہ) مذہبی تفققات اور رومی قانون کے مجرد نظریہ کے اسی

اقتراح سے دور جدید میں آزاد اخلاقی فکر کے لیے نقطہ آغاز میسر ہوا ہے۔  
 قانون کے عام تصور کے تحت جس کی تعریف اس طرح برکی جاتی ہے، کہ  
 یہ اجتماعی خیر کے لیے عقل کا فرمان ہوتا ہے، جس کو وہ شخص نافذ کرتا ہے، جس کے  
 ماتحت میں قومی انظام کی عنان ہوتی ہے، احساس (۱) خدا کے ابدی قانون یا  
 عقل انظامی جو ذوی العقول وغیر ذوی العقول کل مخلوق پر حاوی ہے۔ (۲) فطری  
 قانون جس کا تعلق صرف ذوی العقول سے ہے۔ (۳) انسانی قانون جو صحیح معنی میں  
 قانون فطری کی ایک شکل ہوتی ہے، جو حقیقی جماعتوں کے تغیر پذیر حالات کے  
 مطابق ہوتا ہے (۴) الہی قانون جس کو خاص طور پر انسان پر منکشف کیا گیا ہے  
 اختیار کرتا ہے۔ فطری قانون کے متعلق اس کی تعلیم یہ ہے، کہ خدا نے انسانی  
 ذہن میں اپنے غیر متغیر کلی قوانین کا علم ودیعت کیا ہے، اور اس کا علم ہی نہیں، بلکہ  
 رجحان ہوتا ہے جس کے لیے احساس مدرسی دور کا خاص لفظ عقل سلیم استعمال کرتا  
 ہے، جو ان اصولوں کے کردار میں متحقق ہونے کے لیے اس طرح سے محرک ہوتا ہے، کہ  
 کہیں خطا کرتی نہیں، اور ان کی خلاف ورزی پر احتجاج کرتا ہے فطری ضمیمہ کے تمام امور اور ان قانون  
 فطرت کے حلقہ کما حد مضمر ہوئے ہیں اگر اس کے اصول کو انسانی زندگی کے خاص اعمال پر  
 منطبق کرنے میں، (جس کے لیے وہ لفظ ضمیر استعمال کرتا ہے) انسان کی رائے میں  
 فطری کا امکان ہوتا ہے، جس کی وجہ سے فریضہ کا علم کامل طور پر نہیں ہوتا، کیونکہ  
 فطری روشنی کو بری تعلیم اور برے رواج و معندہ لاکر دیتے ہیں۔ انسانی قانون کے  
 صرف انہیں جزئیات کے متعین کرنے کے لیے ضرورت نہیں ہوتی جن کے لیے  
 قانون فطرت سے کسی قسم کی وجدانی رہبری نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے ایسی  
 قوت کی بھی ضرورت ہوتی ہے جو ناقص انسانوں کو عملی طور پر ان افعال سے باز رکھنے کے لیے ضروری  
 ہوں گے۔ یہ مضر بھی ہوتے ہیں، اور جن سے دوسروں کے حقوق میں خلل بھی واقع ہوتا ہے ان قانون کے  
 اصول یا تو قانون فطرت کے نتائج ہوں گے، یا ان جزئیات کے تعینات، جن کو  
 یہ غرضیں چھوڑ دیتا ہے جو اصول قانون فطرت کے مخالف ہوگا، وہ صحیح قانون نہیں  
 جو ممکن تھا۔ انسانی قانون صرف خارجی کردار پر عائد ہوتا ہے، اور اس لیے  
 بھی یہ کلی خرابی کو بدتر خرابیوں کا موجب ہوئے بغیر دور نہیں کر سکتا قانون فطرت کے

متعلق یہ معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ یہ جڑی صورتوں میں مبہم اور دھندلا ہوتا ہے، اور اس مافوق الفطرت سعادت کا جو انسان کا برترین مقصد ہے، نہ تو انسانی قانون لحاظ رکھتا ہے، اور نہ فطری۔ اس لیے ان کے تمتہ کے طور پر ایک آسمانی قانون کے انکشاف کی ضرورت تھی۔ اس الہام کی ذہنی دوستیں میں ایک نئے قدیم معاہدے کا قانون اور دوسرے قانون کتاب مقدس۔ اس آخر الذکر قانون کے متعلق یہ ہے کہ یہ تعمیری بھی اور امری بھی ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ رحمت الہی ہوتی ہے جو اس کی بجائے آدمی کو محکم کر دیتی ہے۔ کتاب مقدس کی صورت میں ہم کو (۱) مطلق احکام (۲) مشوروں میں امتیاز کرنا ہوتا ہے۔ مشورے وہ ہوتے ہیں، جن میں کسی بات کا مطلق حکم تو نہیں دیا جاتا، بلکہ محض سفارش کی جاتی ہے۔ مثلاً فقر بھر کا طاعت جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ ان طریقوں میں بہترین ہیں، جو انسانی ارادے کو قرار واقعی طور پر ارادی چیزوں سے ہٹا کر سماوی چیزوں کی طرف متوجہ کر دیتی ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ انسان فطری یا عیسوی کمال کس حد تک حاصل کر سکتا ہے۔ تھامس کے فلسفہ کا یہ وہ حصہ ہے جس میں مختلف عناصر کا اختلاف جن پر کہ یہ مشتمل ہے سب سے کمزور معلوم ہوتا ہے۔ اس کو اس بات کا مشکل ہی سے احساس ہے، کہ اس کی ارسطو کے رنگ میں رنگی ہوئی عیسویت میں، اس مسئلہ سے بحث کرتے وقت دو مختلف قسم کی مشکلیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اول تو قدیم الحادی زمانہ کی دشواری ہے، جو اس قضیہ کے کہ ارادہ یا عزم ایک متغیر خواہش ہوتی ہے، جو ایک ظاہری غیر کے حصول میں صرف ہوتی ہے، غیر و غیر کی بابت اختیار و پسند جس کا قانونی نظریہ طالب ہوتا ہے، کے مطابق کرنے میں پیش آتی ہے۔ دوسرے اس آخر الذکر تصور کو اس مذہبی خیال کے مطابق کرنے کی عیسائی دشواری ہے، کہ اعمال حسنہ محض باری تعالیٰ کے فضل و کرم پر مبنی ہوتے ہیں، آخر الذکر دشواری سے تھامس اپنے بہت سے متقدمین کی طرح یہ کہہ کر بچنے کی کوشش کرتا ہے، کہ اختیار و رحمت میں اتحاد عمل ہوتا ہے۔ مگر اول الذکر دشواری کا وہ پوری طرح جواب نہیں دیتا اس کے نظریے کے



**وہل سکائٹس۔** اسی حصہ پر اس کے حریف ڈنٹ اسکائٹ (۱۶۶۶ء تا ۱۷۳۷ء) نے

اپنی اخلاقیات کے اہم ترین حصہ میں تکتہ چینی کی ہے۔ وہ اس امر کا دعویٰ کرتا ہے، کہ اگر ارادہ عقل سے وابستہ ہوتا، تو اس کے اہم رت قدرت کبھی نہیں ہو سکتی، جیسا کہ ارسطو کے اتباع میں تھامس کہتا ہے۔ جو پسند فی الحقیقت آزاد و با اختیار ہوگی اس کو عقل و غیر عقل کا بالکل پابند نہ ہونا چاہیے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ کی عقل اسی طرح سے عقل سے ماوراء ہوتی ہے، اور ولیم اکیہم (۱۸۰۱ء تا ۱۸۵۷ء) جیسے ذہین آدمی نے اس کا اتباع کیا اگرچہ یہ بھی ظاہر ہے، کہ یہ

نظریہ ہر قسم کے معقول اخلاق کے لئے، جس کا مدار دنیا کی اخلاقی حکومت کی تائید پر ہو نہایت خطرناک ہے۔ اگر زیادہ عمومیت کے ساتھ لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں، کہ تھامس اور اس کے متبعین کی اسمیت، مدرسی اخلاقیات کی تاریخ میں بالواسطہ اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ کلیات کی حقیقت سے انکار کر دینا بنا پر وہ پل پاش پاش ہو گیا تھا، جو ابتدائی زمانہ کی مدرسیت نے حسی تجربہ کے جزئیات اور خدا کے بائین قائم کیا تھا، جس کو ہر قسم کے وجود کا مبادلہ اور منتہی قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح سے جو عقلی مذہب کے لئے سب سے زیادہ یقینی تھی، وہ انسانی عقل کے لئے ایسی شے ہو گئی، جس کا سب سے کم وقت ہو سکتا ہے جس کو اس یقین رکھنے کی معقولیت پر اکتفا کرنا پڑا، اور خود اس ذات کی معقولیت سے کوئی سروکار نہ رہا، جس پر کہ ایمان لایا جاتا ہے۔ ابتدائے تو اس کا نتیجہ مرد و مذہب کے مخالف معلوم نہ ہوتا تھا کیونکہ مذہب کو فلسفہ کی خدمت تو حاصل رہی، اور اس کی رقابت سے محسوس کا را بھی ہوا مگر اس تغیر کے اندر مدرسیت کا زوال بھی مضمر تھا۔ کیونکہ اگرچہ جذبہ قابلیت کو اب بھی کافی مشغول مل سکتا ہے، مگر جو کام اس کے لئے محفوظ ہو گیا تھا، اس میں مذہب کی فلسفی عقل معصوم ہو سکتی تھی۔ اس طرح سے تھامس کا کارنامہ قرون وسطیٰ کے فلسفہ کی تعمیری کوشش، بلاشبہ سب سے بلند پایہ نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کوشش کی تمت میں ناکامی تو کبھی ہی تھی، کیونکہ مختلف قسم کے

معطیات جو کتاب مقدس آباد کلیسا اور فلسفی کی تعلیم سے ایک غیر متناقض فلسفی نظام بنانے کے نامن کام کی کوشش تھی۔ اور تھامس کے فلسفہ میں جو کچھ غوی بھی ہے وہ اسکے طریق کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے باوجود ہے۔ یا ایں ہمہ اس کا اثر بہت زیادہ اور بامبار رہا ہے دور اصل تو کیتھولک کلیسا میں مگر بالواسطہ پراسٹیٹونٹوں میں بھی خصوصاً انگلستان میں جو کرکی ایگلینڈ سٹیکل پالیسی کی کتاب اول زیادہ تر ایکوئیس کی ستا تھیا لوجیا پر مبنی ہے۔

مدرسیہ کے ساتھ ساتھ اور اہل مدرسہ کے فاضلانہ محنتوں اور مناظروں کے مقابلہ میں، اگرچہ ان کے مرکزی افلاقی مذہبی نظریے کے بالکل مطابق، ہیں کلیسائیں تقوف کے نشوونما پر نظر ڈالنی ہے (تقوف سے یہاں پر وہ رجحان مراد ہے کہ ہر قسم کی اخلاقی کوشش اور عقلی عمل کو ایک ایسی حالت کے حصول میں صرف کر دیا جائے جس میں خدا وجدانی طور پر یا بدھوئی کے عالم میں نظر آئے) اس قسم کا فکر ایک حد تک تو فلاطونی اور نو فلاطونی اثر سے تعلق رکھتا ہے جو اس زمانہ کے لوگوں تک مختلف ذرائع سے پہنچا تھا۔ مگر عیسوی مذہب کے پورے تعلق کے ساتھ اس کا آغاز بارہویں صدی کے ابتدائی نصف حصہ میں برنارڈ ساکن کلیر و اس اور میگو سینٹ وکٹر سے ہوتا ہے۔ برنارڈ کی تعلیم یہ ہے، کہ جو عیسائی حقیقت الہی کا جو یل ہو، اس کو غر اور محبت کے ذریعہ سے روح کی بلند تر زندگی تک صود کرنا چاہیے جس کی بہت سی منازل ہوتی ہیں۔ اور پھر اسے حقیقت الہی کے طویل غور کے بعد ایسے وجدانی مراقبہ کی کوشش کرنی چاہیے جس میں اسے مقصود کے تصور کے ساتھ جذب کے بعض لمحے نصیب ہو جائیں گئے، یہ اس کا لئی خودی کے جو ترقی یافتہ روح کو آئندہ نصیب ہوگی، آئی نوئے ہوتے ہیں۔ اس طرح سے سینٹ وکٹری ہوگی کی نسبت زیادہ ترقی یافتہ و مکمل دینیات میں یہ کہا گیا ہے، کہ خدا کے فضل و کرم ہی سے انسان کی محبت خدا اس قدر قومی و شدید ہو جاتی ہے کہ وہ خود سے اور اپنے ہمسائے سے صرف خدا کے واسطے محبت کرتا ہے، اور وہی کچھ مکمل جاتی ہے جس سے وہ خدا کو اس کی اصلی حالت میں دیکھتا ہے۔

روح کی خارجی آکھ مادی سے کا اور اک اور ذات کا وجدان صرف اس حد تک قابل تہد  
ہے کہ یہ حقیقت اور غیر الہی کے وجدان کے لیے طلب کا کام دیتا ہے، غل اہتمام کا قفل ہونا پیشہ  
ہونا ویشہ ہونا | نے نہایت اہم بالشان طریق پر کہا ہے۔ اس کے بیان کو میں یہی صوف  
کے ایسے کوئے کے طراز پر نقل کرتا ہوں، جس میں مدسیت کا امتزاج ہے۔  
ہونا ویشہ ہونا کے نزدیک ذہن کو آخری مشاہدے تک چھ مدارج کے ذریعہ سے  
بلند ہونا چاہئے۔ اول تو اس کو خدا کی قوت حکمت اور خوبی کے شواہد جو عالم  
خارجی کی ان اشیاء میں ملتے ہیں جن میں وزن تعداد اور حسامت کے امتیازات  
ہوتے ہیں، پر مراقبہ کرنا چاہئے، اور یہ مراقبہ کل تاریخ عالم پر حاوی ہو جس کا  
لامتناہی حکمت اپنی لامتناہی قوت سے مطلق انصاف کے ساتھ انصرام  
کرتی ہے، اور مخلوق اشیاء محض وجود زندگی کے واسطے عقل تک ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے  
اس نسبت پر غور و فکر کرنا چاہئے جو عالم کو انسان سے ہے، جو ایک جھوٹا عالم ہے،  
اور اس پر غور کرنا چاہئے کہ کس طرح سے خارجی اشیاء (جو ذہن کے دروازوں میں  
انہی یکسانیوں کے ساتھ داخل ہوتی ہیں اور اس کو جو اس اور ان کے معروضات کی  
مختلف ہمنوائیوں سے خوش کرتی ہیں) عقل کو بیدار کرتی ہیں۔ اس طرح یہ اس  
مشابہت کو محسوس کرے گا، جو ابدالاباد سے باپ اور بیٹے کے اندر ہے،  
اور ہر قسم کے حسن و مسرت کے مبداء تک رہبری پائے گا۔ تیسرے یہ کہ  
خارجی دنیا سے قطع تعلیق کر کے خود اپنی ماہیت واستعداد پر توجہ مرکوز کرے اس کو دیکھنا  
چاہئے کہ کس طرح سے حافظہ اپنی مستقل کوئد کہ اوپر متغیر کی حیاتی کے ارتقاء کو مستقل طور پر رہا پاتی  
رکھ کر، ابدی ذات کی مثال قائم کرنے کا موقع دیتا ہے۔ غور کرے کہ عقل  
اپنے اعمال میں مکمل ترین ذات غیر متغیر اور لازمی کے تعقل سے کس طرح ہدایت  
پاتی ہے، اور کس طرح سے عقلی پسند کا عمل خیر برتر کے تعقل کو متلزم ہوتا ہے،  
اور پھر دیکھے کہ خود حافظہ عقل کا کس طرح سے باعث ہوتا ہے، اور دونوں  
سے پھر محبت کھلتی ہے۔ ان چیزوں پر غور کرنے کے بعد اس کو خدا کی ذاتیں  
اس طرح سے نظر آئے گی کہ جس طرح آئینہ میں سے کوئی قسمی نظر آتی ہو۔ اس  
حد تک تو ذہن کو روح کی فطری قوتیں لے جاسکتی ہیں۔ مگر جو بھی منزل کے لئے یہ

فردی ہے، کہ رحمت الہی اس کو ایمان امید و نجات کی پوشاک سے ملبوس کرے، جس کے ذریعہ سے اس میں ذات الہی کے متعلق ایک قہمی روحی حس پیدا ہو جاتی ہے، جو اس کو عبادت ختمین اور مسرت کی تجویزوں کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ یہ صراط سے باک و صاف اور روشن و منقلب ہو کر، یہ اپنے اندر فرشتوں کی تمثال کا تصور قائم کر سکتا ہے، جس کے اندر باری تعالیٰ کا تمکین ہو گا، اور جو اس کا عال و کار فرما ہو گا۔ پس اول درجہ میں تو روح کی خالص عقل خدا کا اپنے واسطے سے یہ حیثیت آئینہ کے قہم نہیں کرتی، یا خدا کو اپنے اندر ایک تمثال خیال نہیں کرتی، بلکہ اس کو اپنے سے اوپر ایسا خیال کرتی ہے، جیسی کہ اس کی ذات فی الحقیقت ہے۔ یعنی خالص وجود، جس کے اندر کسی قسم کا سلب نہیں، بلکہ ہر ایسی حقیقت کا، جس کا تفعل کیا جاسکتا ہے، اور مبدار ہے۔ لیکن ایک منزل اس سے بھی بلند تر ہے، جس کے اندر وہ عقل سلیم وہ روح کا خیر سے لپٹنا، جو ایک حد تک ہر نفس میں ہوتی ہے کیونکہ یہ اس شے کا لافانی اور بے خطا عنصر ہے، جس کو ہم ضمیر کہتے ہیں، کا ل نشو و نما ہوتا ہے۔ اس استعداد کے ذریعہ سے خدا کا تفعل ذات مطلق کے طور پر نہیں کیا جاتا، بلکہ خیر مطلق کے طور پر کیا جاتا ہے جس کی صفت اصلی یہ ہوتی ہے کہ یہ خود کو ظاہر کرے۔ اس نوبت پر تشکیل کے راز کا براہ راست علم ہوتا ہے کیونکہ اس راز کا اصل خاصہ یہ ہے، کہ خیر الہی، بیٹے اور روح القدس کے واسطے سے خود ظاہر کرتی ہے۔ ذہنی فعلیت کے ان چھ مدارج کے بعد کامل تجویز کا مثبت یوم تعطیل آتا ہے جس میں تمام عقلی اعمال ملتوی ہو جاتے ہیں، اور روح خدا کے ساتھ واصل ہو جاتی ہے۔

بونا و نیٹو، اسی طرح سے قرون وسطیٰ کی فلاطونیت اور نو فلاطونیت کا نمایندہ ہے، جس طرح سے تھامس ملائیت کا ہے۔ مگر دونوں مذہب کے تابع ہیں، اور یہی حالت ایک مدی بعد جیرن کی بھی ہوتی جس کا تصور ہیروگوسٹ و کٹر جرجرڈ اور بونا و نیٹو کے مطابق ہے۔ مگر جیرن سے پہلے جرمین میں ایک ہارٹ اور اس کے متبعین کا نسبہ آزدانہ تصوف عالم وجود میں آچکا تھا۔ ایک ہارٹ ابودرستیت ہی کی زنجیروں سے نہیں بلکہ مذہبی سختی سے بھی آزاد تھا۔ ایک ہارٹ کی

تعلیم میں دنیا اور محدود اشیاء سے کنارہ کشی کا خیال، جو عام عقوف کی خصوصیت ہے، اس وجود سے چھٹکارا حاصل کرنے کی آرزو کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو انفرادی روح کو حقیقت الہی کے وجود سے جدا رکھتا ہے، یعنی خدا کے سوا کسی کو جانے نہ کسی کا ارادہ کرے، اور نہ کسی شے کا خیال کرے۔ ایکہارٹ کے نزدیک کل اخلاق اسی طرح سے مخلوق کے ترک کر دینے میں ہے، اگرچہ وہ اس کی بہت کوشش کرتا ہے، اس تعلیم سے جو بیکاری اور بد اخلاقی کے نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں، وہ نہ اخذ کیے جاسکیں، اور اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، افعال حسد روح کے اصلی جوہر کے، اصل بحق ہو جانے کے فطری نتائج ہوتے ہیں۔

تھامس ایکنس کی عام اخلاقیاتی تعلیم کا جو ذکر کیا گیا ہے، اس میں **وال کا رستائیہ** اُن فرائض پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی گئی ہے جو ستائیسویں لاجیک اندر ملتے ہیں، جن کے لیے اگر مواد کی گونا گویا گونا گویا نظریات بھی رہیں گے جو مختلف ذرائع سے جمع کیا گیا ہے) سے بحیثیت مجموعی سنجیدگی اور اخلاقی بلندی ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض امور پر جامع و مانع بحث کرنے میں مدرسہ لسانی مبحث کے مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ جب مدرسیت کی نظری دیکھی میں نزول آیا، تو اخلاقیات کے انسانی عملی ریح پر جو دعویٰ اور بندہ دعویٰ کے اہل مذہب کی ذہانت و محنت صرف ہوئی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا ہے کہ کا رستائیہ میں نہایت ہی نمایاں ترقی و باقا حد کی پیدا ہوتی ہے۔ ضمیر کے مشکوک معاملات کا حل ہمیشہ سے مذہبی علما کے اخلاقی سے متعلق تھا، کلیسا کے ابتدائی زمانہ سے اخلاق کے مختلف شعبے جسٹن شہید، ایپتھینیس، گسٹافن ناموں کے تحت متواتر ہوتے چلے آتے تھے، اور فقہ استغفار سی کتب، اور اہل مدرسہ کے باقا عدم اخلاقی کا نشو و نما روز بروز زیادہ کا رستائیہ مباحث کے لیے مواد فراہم کرتا تھا۔ مگر جو نتائج اب تک حاصل ہوئے تھے، ان کے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی جانے لگی تاکہ سامعین اعتراضات میں مفید ہو سکیں۔ ضرورت کے پورا کرنے کے لیے کا رستائیہ کے مختلف

مجموعے جو وہیں اور پندرہویں صدی میں تیار ہوئے، ان میں سب سے قدیم جو ہے وہ اٹلیا نا کے نام سے موسوم ہے، اور یہ نام اس کو اٹلی کی بنا پر حاصل ہوا، جو یہاں تک میں ہے کہ یہ کتاب اخلاق کی ایک درسی کتاب معلوم ہوتی ہے جس کو مدرسی اصول پر ترتیب دیا گیا ہے۔ آخر کے مجموعے محض حروف تہجی کے اعتبار سے صرف کا زستائیاہ سوال و جواب بن کر رہ جاتے ہیں، کا زستائیت کے اس نشو و نما میں (جو جائز و ناجائز کے مابین صحیح حد و کی تعین اور مشکوک امور کی پوری چھان بین اور فرضی امثلہ سے پوری تشریح کرنا چاہتی تھی) جو اخلاق کو نیم قانونی انداز میں بیان کرنے پر مشغول تھا، معمولی انسان کی اخلاق حیثیتوں کے کمزور کر دینے کا رجحان لازمی تھا اور جو لوگوں ان مختلف سندوں سے جو کلیسیا میں مسلم عقیدے، نتائج کے استنباط میں محنت و ذہانت صرف کی گئی، اتنی ہی ان امور کی تعداد برصغیر گئی جن کے مابین علماء میں اختلاف ہوتا تھا۔ اور باقی فلسفہ شتم کے انتقال کے بعد کلیسیا میں جو اخلاقی کمزوری کا دور آیا اس میں ایسی کوئی مرکزی طاقت بھی نہ رہی، جو شدید اختلافات سے روکتی۔ اس قسم کے اختلافات سے پریشان ہو کر، ایک سیدھا سادہ آدمی ہی کہہ سکتا تھا کہ جو رائے بھی ایک نیک اور مذہبی شخص کی ہو اس کی تقلید کیجا سکتی ہے۔ اور اس طرح سے کمزور ضمیر کسی ایسی سند کی تلاش کر سکتا تھا، جس کے اندر کسی اخلاقی اصول کی رعایت ہو۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے اس خطرے نے اصلاح سے پہلے کوئی بہت عظیم الشان صورت اختیار نہ کی تھی۔ اصلاح کے دور میں البتہ جب سے کیتھولک کلیسا نے دنیا پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے جدوجہد کی، اس میں اتباع سند کے اصول کا ایک عرصہ تک انفرادی رائے پر اعتماد کرنے کے اصول کے ساتھ تقادم رہا۔ یو عیسویوں کو جو اصلاح مقابل کے سب سے پہلے حامی تھے، سند کے لیے یہ بات نہایت ہی ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ عوام کو اس بات کی تعلیم دجائے کہ وہ اپنے مذہبی پیشواؤں کی رائے کے آگے سر تسلیم خم کیا کریں۔ اس غرض کے لیے یہ بات ضروری معلوم ہوتی تھی، کہ اعتراف کنندہ اس طرح سے دلچسپ بنایا جائے کہ مذہبی اخلاقی قانون کو دنیاوی ضروریات کے مطابق

کر دیا جائے۔ اور نظریہ اقلیت سے اس تطابق کے عمل لانے کا ایک اچھا طریقہ دستیاب ہو گیا۔ نظریہ اقلیت حب ذیل ہے۔ ایک ناواقف شخص سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ ان امور کی بات میں کہ علماء کے مابین اختلاف ہوتا ہے، بنظر غائر جانچ کر سکے۔ اس لئے اگر وہ ایسی رائے کی پابندی کرے، جس کے لئے صرف ایک امام ہی تکی سند ہو، تو وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا۔ پس اگر اس کی حمایت میں کسی ایسی رائے کے لمبائے کا فن غالب ہو، تو وہ شخص جس کے سامنے وہ اعتراض کرتا ہے۔ اس امر کا مجاز ہونا چاہئے، کہ وہ اس کو بے گناہ قرار دے۔ یہ نہیں بلکہ اس کا یہ فرض ہے، کہ اگر کوئی ایسی رائے ہو جس سے وہ تمیز جو اس کی نگرانی میں ہے اپنے بوجھ کو ہٹا کر سکے، تو اگرچہ یہ عود اس کی رائے کے خلاف ہو، اس کو اس کی طرف توجہ دلانی چاہئے۔ یہ اقلیت جن نتائج کا باعث ہوئی اگرچہ اس کا اطلاق خطرناک سختی سے سمجھنی مخلصانہ خواہش تھی، مگر صوبوں مدنی میں دنیا کے سامنے پیشگیل کے لافانی موبجانی خطوط کی صورت میں دنیا کے سامنے آئے۔

کاز ستائیت کے نقو و نما کا پتہ چلاتے وقت ہم اس واقعہ سے تجاوز کر گئے تھے، جو سو لمبوس صدی میں مغربی عالم عیسوی کو پیش آیا۔ جس اصلاح کا یہو تھم تحرک ہوا، قطع نظر

## ۳۱ اصلاح

ان ساسی و معاشری مقاصد و رجائات کے جن کا یہ مختلف ممالک میں باعث ہوئی، شخص اس کے اخلاقی اصول و اثرات ہی پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ ایک بگڑے ہوئے اولیائی نظام کے مقابلہ میں رسولوں کے زمانہ کی سادگی کو معمول بنانا چاہتی تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ کلیسا کی روایات اور آبا کی تحریرات سے قطع نظر کر کے، شخص کتاب مقدس پر عمل کیا جائے۔ مذہبی لوگوں کی ہدایات و حکومت کے مقابلہ میں یہ انفرادی فیصلہ اور انفرادی رائے کی حمایت کرتی ہے۔ ہر شخص انفرادی طور پر خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ یوب کو پاک کرنے والی سزاؤں پر مقدمہ نہ رہنا چاہئے، جس کی بنا پر طبع زر کی ذلت روز افزوں ہوتی جاتی ہے۔ اس نے عیسائی و

یہودی قانونیت کے مقابلہ کو تازہ کر کے اس بات کا دعویٰ کیا کہ روح کی  
 داخلیت ہی ابدی زندگی کا راستہ ہے، برخلاف اعمال کی خارجیت  
 کے۔ آگسٹائن کی طرف رجوع کر کے اس کے جذبے کو ایک نئے ضابطے  
 میں ظاہر کیا گیا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ دو بلا جیسٹ کی جو کلیسا میں اسٹینٹ کی  
 جگہ رفتہ رفتہ پیدا ہو گئی تھی، مخالفت کی جائے۔ یہ اس بات کی مدعی  
 تھی کہ فطرت انسانی قطعاً خراب ہے، جو اس مطابقت کے مقابلہ میں  
 نمایاں معلوم ہوتی ہے، جس سے کہ اہل مدرسہ کے نزدیک آسمانی غایت  
 حاصل ہو سکتی ہے۔ سینٹ پال کی سرگرم عاجزی کو تازہ کر کے اس نے تمام  
 عیسائی فرائض مطلق حکم پر زور دیا۔ اور نیز اس پر کہ عیسائی اس کی اطاعت  
 کے یقیناً اہل نہیں ہیں۔ غرض اس سے اس نظریہ کی مخالفت تھی کہ واجب  
 خوبی تھی کے ساتھ انجیلی مشوروں کی پابندی کر کے حاصل ہو سکتی ہے جو کر کے  
 سے معلوم ہو گا کہ یہ تغیرات گو کتنے ہی اہم ہوں، مگر اخلاقی نقطہ نظر سے  
 یہ یا تو بالکل سببی ہیں، یا بالکل عام ہیں، اور ان کا تعلق ذہن کے اس  
 رجحان سے ہے جس سے کہ تمام فرائض کی تعمیل ہونی چاہیے۔ فریضہ اور  
 فضیلت کے ایسا ہی امور، اور معمولی لوگوں کے ضابطہ خواہی کے اکثر  
 حصہ میں قدیم عیسائی تعلیم میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا، اور یہ چیزیں  
 اصلاح شدہ کلیساؤں میں اسی طرح سے ہیں جس طرح سے کہ قدیم کلیسوں  
 کلیساں۔ صرف خالصتاً ہی زندگی کو چونکہ بالکل ترک کر دیا گیا تھا، اس لئے  
 کردار کا اخلاقی معیار اس لیست کر دینے والے مقابلہ سے بچ گیا، جس کو  
 کہ پچھلے زیادہ عمدہ طریقہ خیال کیا جاتا تھا۔ سولہویں اور سترھویں صدی  
 میں قدیم کا زستائیت کے طریقہ کو بھی رواج دیا گیا۔ اگرچہ اب ضمیر  
 کے معاملات کا تصفیہ کرنے کے لئے جو کتاب مقدس کے حوالے درج کیے  
 گئے تھے، ان کی تفسیر عقل سلیم کے مطابق کی جاتی تھی۔

جدید اخلاقیاتی فلسفہ اگر سترھویں صدی میں رفتہ اخلاق پر اس نیم قانونی  
 بہت طرف تغیر انداز میں بحث کرنے کے طریقہ پر فردال آیا۔ اور



تعلیم یافتہ اشخاص کے اخلاقیاتی مطالعے اس کوشش میں معروف ہو گئے  
 جو صدیوں کے بعد زندہ ہوئی تھی، کہ اخلاقی ضابطے کے لئے ایک  
 مستقل فلسفیانہ بنیاد تلاش کریں۔ اس کوشش کا اعادہ اصلاح کا تحض بالسط  
 نتیجہ تھا۔ بلکہ اس کا باعث قدیم یونانی زمانہ کے علوم و فنون کے مطالعہ کا  
 وہ شوق ہے، جس کا پندرہویں اور سولہویں صدی میں یورپ میں اٹلی سے  
 آغاز ہوا اور جو ایک حد تک قرون وسطیٰ کی دینیات کے شرک کر دینے کا  
 نتیجہ تھا۔ اس علم دوستی کی ابتداء اصلاح رومی کلیسا کی نسبت زیادہ  
 مخالف تھی۔ بلکہ مصلحین کو تو کلیسائے روم پر غصہ آتا تھا کہ یہ اس حد تک  
 احیاء علمی کی بنیاد پر کفری اثر سے متاثر ہو گیا ہے۔ وہ ہجمن بھی کچھ کم اہم  
 نہیں ہے (جو اصلاح سے بالواسطہ کیتھولک اور پراٹسٹنٹ دونوں مذاہبوں  
 کے مفروضات سے علمودہ) اخلاقی فلسفہ کو ملا۔ مدرسیٹ نے فلسفہ کو  
 مذہب کے غلام کے طور پر رواج دیا تھا۔ مگر اس کے طریقوں کو بالکل مذہب  
 کے طریقوں کے مطابق بنادیا تھا اس طرح سے عقلی غلیٹ کو، قید و بند میں  
 مبتلا کر کے، یہ اس کے عمل کی محرک ہوئی۔ اور یہ قید بھی دوہری تھی ایک تو  
 اسطرح کی دوسرے کلیسا کی۔ جب اصلاح نے ایک شعبہ میں اقتدار پر ضرب  
 کاری لگائی، تو اس کا اثر دوسری جگہ محسوس ہونا لازمی تھا۔ لیونہ نے جو  
 پوپ کی مخالفت کی تھی، اس کے بس ہی سال کے بعد نوجوان ریمس نے  
 پیرس یونیورسٹی کے سامنے یہ دعویٰ کا مایا کے ساتھ پیش کیا کہ ”جو کچھ کہ  
 ارسطو نے تعلیم دی ہے وہ سب غلط ہے“ اور اس کے چند ہی سال کے  
 بعد اٹلی میں مفکرین کی یکے بعد دیگرے ایک جماعت پیدا ہوئی جنہوں نے  
 جدید علم طبیعی کی متبع کے طلوع ہونے کی خبر دی، اور یہ کارڈینل ٹلی نیس  
 پیٹرینیس کمینلا اور بردونوں۔ اور یہ لوگ کامنات کی ساخت کے متعلق ارسطو  
 کے خلاف اپنے نظر سے پیش کرتے، اور اس کی تحقیق کے صحیح طریقے بتانے لگے۔  
 یہ بات بالکل ظاہر تھی، کہ انہی قسم کا اظہار اخلاقیات میں بھی ہوگا۔ اور اس  
 شک نہیں کہ اعتقادات اور انفرادی آراء کے تغیرات و اختلافات کے

تقادم سے جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ عالم عیسوی بہت سے فرقوں میں متفرق ہو گیا، یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ صاحب فکر اشخاص اب نئے اخلاقیاتی طرہیت کی تلاش کریں گے۔ (جس میں زیادہ تر عقل سلیم اور نفع انسان کے عام تجربہ پر اعتماد کیا جائے گا) جس کو ممکن ہے، کہ تمام فرقے تسلیم کر لیں۔ اس تلاش و جستجو کے جو سترھویں صدی سے انگلستان میں جو نتائج مرتب ہوئے ہیں، آئندہ باب میں ہماری توجہ بیشتر انھیں کی جانب مرکوز رہے۔

---

# ماہنامہ

## جدید اور بشیر انگریزی اخلاقیات

وہ بڑی شخصیت جس سے کہ ہم انگلستان میں اس تغیر کو منسوب کیا کرتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کے فلسفہ سے عصر جدید کے فلسفہ میں ہوا ہے، فینس بیکن کی ہے اس نے اپنی کتاب ترقی علم میں فلسفہ اخلاق کا ایک مختصر خاکہ درج کیا ہے، جس کے اندر بہت کچھ منصفانہ تنقید ہے۔ یہ کتاب اشارات سے پڑھے اور اس کی مستحق ہے کہ فلسفہ کے تمام متعلق اس کو پڑھیں، انگریزوں کو جو ملکی طریقہ کی اصلاح کی مہم درپیش تھی، اس نے اخلاقیات کو نیا پشت ڈال دیا۔ اس لئے اس نے اپنے اخلاقیاتی خیالات کو کبھی ایسے باقاعدہ فلسفہ کے اندر ڈھالنے کی کوشش نہیں کی جس میں ایک مستقل بنیاد پر باقاعدہ استدلال کیا گیا ہو۔ چنانچہ جس خاکہ کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، وہ خاکہ ہی رہا اور کبھی مکمل صورت میں دنیا کے سامنے نہ آیا۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی فکر کی بعد کی ترقی میں اس نے کوئی خاص حصہ نہیں لیا ہے۔ انگریزی اخلاقیات کا مسئلہ چشمہ (جس حد تک کہ یہ الہامی دینیات سے علمدہ ہے) اس کے فلسفہ اور ان جوابات سے شروع ہوتا ہے، جو اس کے فلسفہ کے دئے گئے

تھے۔ ہانس اور بیکن کے مابین ذہنی رشتہ قائم کرنے کا ارمان ایسا ہے، جس سے ایک سنجیدہ مورخ کو بچنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ ہانس کے اخلاقیاتی فلسفہ کا نقطہ آغاز بیکن کے خیالات سے بہت مختلف ہے، اور یہ قانون فطرت کے متعلق مردہ خیال کا سیاسی پہلو ہے، جس کی طرف ہانس سے پہلے کی ایک صدی کے تکلیف دہ حالات نے توجہ کو غیر معمولی طور پر منعطف کر دیا تھا۔ کیونکہ آزاد اعلیٰ اصولوں کی ضرورت (جس کے متعلق میں کہہ چکا ہوں کہ بہت کچھ اصلاح کی بنا پر پیدا ہو گئی تھی) نہایت شدت کے ساتھ سیاسی علاقائی نئے حلقے میں پیدا ہو رہی تھی کیونکہ ان کی تنظیم میں سولہویں صدی کے مذہبی مناقشوں سے دو طرح پر سخت فعل واقع ہوا تھا۔ اول تو ان شکوک کی اہمیت سے جو فرمانروائے حقوق اور رعایا کے فرائض کے متعلق اعتراضی اختلافات کی بنا پر لازماً پیدا ہوئے تھے، دوسرے عالم عیسوی کی اس وحدت کے شکست ہو جانے کی بنا پر، جو پہلے مغربی دنیا پر ایک ناقص مگر حقیقی و تنظیمی اثر رکھتی تھی۔ اس کی بنا پر جو قانون عام میں ابتری پیدا ہوئی، اسکو چند مصنفوں نے جن میں کیتھولک بھی ہیں اور پراسٹنٹ بھی قانون فطرت کے اس تعقل کو ترقی دیکر دور کرنے کی کوشش کی، جو قرون وسطیٰ فلاسفہ نے قائم کیا تھا۔ اور اس میں انھوں نے کچھ تو سرسود اور انگسٹائن کے فلسفہ سے مدد لی، اور کچھ رومی اصول قانون سے، جس کے مطالعہ کا اسی زمانہ میں احیاء ہوا تھا۔ اس تعقل کو جس طرح سے کہ تھامس اکیوینس نے پیش کیا تھا، اس سے وہ اخلاقیات کا نسبتاً وسیع تعقل معلوم ہوتا تھا، نہ کہ وہ محدود تعقل جس کو اصول قانون یا سیاسیات سے تعلق ہے۔ قانون فطرت کی تعریف میں یہی نہیں کہا گیا کہ یہ باہمی عمل کے ان اصولوں کا مجموعہ ہے جن کے ماننے پر لوگ بجا طور پر مجبور ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ ایسے اصولوں کا مجموعہ ہے جن کی ان کو اس حد تک یا بندی کرنی چاہیے، جس حد تک کہ ان کا توقف فطرت کی روشنی سے ہو سکتا ہے، قطع نظر دھرمی و الہام کی روشنی کے اخلاقیات اور اصول قانون کی حدود میں وہی فقدان امتیاز، ان مصنفین کے خیالات

میں نظر آتا ہے جنہوں نے قانون فطرت پر گردش سے پہلے گفتگو کی ہے۔ اور اگرچہ یہ امتیاز گردش کی کتاب ڈی جیورس سبلی ایٹ میں واضح طور پر بیان کیا گیا ہے جس میں کہ مصنف یہ کہتا ہے کہ قانون فطرت کے اصولوں کا بین الاقوامی تعلقات پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کے قانون فطرت کے عام بیان میں وسیع تر اخلاقیاتی نقض باقی ہے چنانچہ جب وہ عدالت فطری کی تعریف میں یہ کہتا ہے، کہ یہ عقل کا حکم ہوتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے ایک فعل انسان کی عقلی و معاشرتی فطرت کی موافقت یا مخالفت سے اخلاقاً ضروری و ناگزیر یا اخلاقی اعتبار سے شرمناک بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ تعریف اگر کل اخلاقی قانون پر نہیں، تو اس کے اس اہم جزو پر تو ضرور صادق آتی ہے، جس کا تعلق معاشرتی خیر سے ہے، اور محض انہیں اصولوں سے نہیں جو ان دعویٰ کو متعین کرتے ہیں۔ اگرچہ گردش انہیں آخر الذکر اصول سے خاص طور پر بحث کرتا ہے۔ بہر حال قانون فطرت گردش اور اس کے ہم عصر دیگر متنفذین کے نزدیک خدائی قانون کا ایک جزو ہے، جو لازمی طور پر انسان کی فطرت اصلی سے مستند ہوتا ہے۔ جو حیوانوں میں اپنے انانے جنس کے ساتھ پر امن ارتباط رکھنے کی خاص خواہش اور اپنے عام اصول پر عمل پیرا ہونے کا رجحان رکھنے کی بنا پر ممتاز ہے۔ لہذا ریاضیاتی حقائق کی طرح سے اس کو بھی خود خدا (نعموذا باللہ) تک متغیر نہیں کر سکتا (اگرچہ اس کے اثرات کو خدا کسی خاص حالت میں عمل کرنے سے باز رکھ سکتا ہے) لہذا یہ مجرد فطرت انسانی پر غور کرنے سے اولیٰ معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وجود خیر ادلی طور پر بھی اس کے انسانی معاشرتوں میں عام طور پر مسلم ہونے سے بھی جانا جاسکتا ہے۔ رومی متنفذین، جن سے کہ یہ خیال لیا گیا ہے، ان کے نزدیک یہ قانون مروج قوانین کے دائرہ سے باہر کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے یہاں یہ کچھ ایسی شئی ہے، جو موجودہ قانون کے اندر مضمر ہے اور جس کی اس کے واسطے سے تلاش ہونی چاہیے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آخر کار یہ

ایک معیار ہے جس کے مطابق قانون سازی میں اصلاحات ہونی چاہئیں۔  
 مگر مفسدین کی تحریرات سے بعض مقامات پر یہ بھی مترشح ہوتا تھا، کہ تاریخ  
 انسانی کا ایسا بھی دور گذر رہا ہے، جس میں انسانوں پر محض قانون فطرت کے  
 ذریعہ سے حکومت ہوتی تھی۔ اور یہ زمانہ معاشرت مدنی کے آغاز سے  
 پہلے تھا۔ سیکال کی تحریرات سے یہ معلوم ہوتا تھا، کہ پوسٹڈ مینس رواقی،  
 اس کو ست جگ یا عہد زریں کے مطابق خیال کرتا تھا۔ اس طرح بہت سی باتوں  
 سے جو تصور راست حاصل ہوئے، وہ بنائیت آسانی کیساتھ قانون و سطلی  
 کے فلاسفہ کے ان خیالات میں مل گئے، جو ان کو پیدائش کے تذکرہ سے  
 حاصل ہوئے تھے۔ اس طرح سے حالت فطری کا ایک تفصیل قایم و مروج  
 ہو گیا۔ جو ایک اعتبار سے معاشری تھا مگر ہنوز سیاسی نہ تھا، جس میں  
 افراد یا منفرد خاندان ایک دوسرے کے پہلو پہلو رہتے، اور اس قانون  
 کے علاوہ کسی اور قانون کے ماتحت نہ تھے، نہ ایک دوسرے کو سرور  
 نہ پہنچائیں گے، اور اراضی منافع سے مستفید ہونے میں ایک دوسرے  
 کے سد راہ نہ ہوں گے۔ اس میں والدین کو اپنی اولاد پر حق تھا۔  
 عورتوں پر اپنے شوہروں کے ناموس کی حفاظت واجب تھی اور سب  
 اسے معاہدوں کی پابندی پر مجبور تھے، جو انھوں نے خود برضا و رغبت  
 کئے ہوں مگر شس نے اس خیال کو لیکر اور حسب موقع اس میں قانون فطرت  
 کے اصولوں سے کام لیکر اس کی قوت میں اور اضافہ کر کے بین الاقوامی حقوق و  
 فرائض کے تعین کے لئے معیار بنایا۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے، کہ آزاد اقوام  
 بحیثیت مجموعی ایک دوسرے کی نسبت سے ہنوز فطری حالت میں  
 ہیں۔ یہ فرض نہ کیا گیا تھا، کہ فطری حق کا تحقق کامل قدیم زمانہ کے  
 آزاد افراد میں ہو گیا، یہ کہ موجودہ اقوام میں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک  
 امر جس سے گروٹس خاص طور پر بحث کرتا ہے، انفرادی لڑائی کا ہے،  
 جو نسبتاً اولین حقوق کے امتداد کی بنا پر ہوتی ہے۔ بالآخر قانون فطرت کی  
 جو قرینہ اوپر نقل کی گئی ہے، اس سے اس کی پابندی کرنے کا حکم

رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ بتائے دیتے ہیں کہ گروٹس کے لیے اس قسم کی عام پابندی کا فرض کرنا معاہدات کی حالت میں ضروری تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک حق ملکیت کا آغاز درجہ دو کے دوران استعمال میں مداخلت نہ کرنے سے بالکل جدا ہے (ایک قطعی معاہدے سے ہوا تھا۔ اسی قسم کا ایک اساسی پیمانہ عرصہ سے جائز اوقات دار فرمانروائی کی اصل خیال کیا جا رہا تھا۔

اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ مذکورہ بالا خیالات کچھ گروٹس ہی سے مخصوص نہ تھے مگر ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ اس کی تعنیفات کی سرچ و نمایاں کامیابی نے فطری حق کے اس نظریہ کو نمایاں کر دیا۔ اور دقیقہ رس اذہان کو، اس قسم کے سوالات کی طرف متوجہ کیا، کہ انسان کے ان قوانین کی پابندی کرنے کا اصلی سبب کیا ہے۔ جس بات میں اسکی عقلی و معاشرتی فطرت سے ان کو مطابقت ہے، کس حد تک اور کس اعتبار سے اس کی فطرت فی الحقیقت مدنی الطبع ہے؟

ان اساسی سوالوں کا جو جواب ہابس نے دیا ہے اس سے انگلستان میں ایک مستقل اخلاقی فلسفہ کے لیے نقطہ آغاز دستیاب ہوتا ہے۔ اول تو ہابس کی نفسیات تمام کھلا مادیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے جس تحلیل افکار و جذبات سب کے سب اس کے اندرون جسم کے حصوں کی حرکات کی علامات ہیں۔ اسی بنیاد پر اس کے نزدیک لذت ایسی حرکت ہے جو دراصل حیاتی فعل میں محو ہوتی ہے، اور الم ایسی حرکت ہے جو اس میں مانع ہوتا ہے۔ اس نظریہ اور اس مقالہ میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہے، کہ اشتہا یا خواہش کا مقصود ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے لیکن ایک درمیانی جو نفسیات کا نظام تنایم کر رہا ہو، وہ غالباً ان نفسی سوچات پر خاص طور سے توجہ کرے گا، جو جسمانی احتیاجات سے پیدا ہوتی ہیں اور جن کی غایت محض فاعل کے جسم کی بقا ہوتی ہے۔ ایک تو یہ بات اور

فہام ہابس  
۱۶۷۹ء

دوسرے خود اس کے اندر سادہ کرنے ایک فلسفیانہ خواہش۔ ان دونوں کی بنیاد ممکن ہے وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ تمام انسانی توقعات اسی طرح افادہ فتن کے لیے ہوتی ہیں۔ کم از کم فلسفہ اخلاقی میں تو یہ باتیں کا اصل دعویٰ ہے، کہ ہر انسان کی اسفہتائیں یا خواہشیں قدرتی طور پر یا تو خود اس کی زندگی کی بقا کے لیے ہوتی ہیں یا اس کے اس ارتقاع کی طرف، جس کا اس کو لذت کے طور پر احساس ہوتا ہے۔ اس میں اس کے تنفرت بھی شامل ہیں، جو ایسی طرح سے الم کی جانب سے اس کے انحرافات ہوتے ہیں۔ ہاں عمدی اور جبلی لذت طلبی میں امتیاز نہیں کرتا۔ اور وہ نہایت اعتماد کے ساتھ زیادہ سے زیادہ غیر خود غرضانہ جذبات کو تن پروری کے مختلف پہلوؤں میں تحلیل کر دیتا ہے۔ رحم کی نسبت وہ کہتا ہے کہ یہ اس غم کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، جو انسان کو دوسروں کو مصیبت کی حالت میں دیکھنے اور یہ خیال کرنے سے ہوتا ہے، کہ ممکن ہے ایسی ہی مصیبت ہم پر آ پڑے۔ جب ہم کسی کے حسن کی بالکل بے غرضانہ طور پر تعریف کرتے ہیں، تو ہماری تعریف حقیقت میں ایسی لذت پر مبنی ہوتی جس کے ہونے کی توقع ہوتی ہے جب انسان راہ راست لذت کی جستجو میں مصروف نہیں ہوتے، تو وہ قوت کی تلاش کرتے ہیں۔ تاکہ یہ آئندہ لذت کے لیے وسیلہ بن سکے پس فیاضی بھی بالواسطہ ایک لذت ہے جو قوت سے کام لینے سے ہوتی ہے۔ انسانوں کے مشہور معاشری رجحانات پر جب ہم محض نقطہ نظر سے غور کرتے ہیں، تو وہ یا تو شخصی فائدہ کی خواہش میں بدل جاتے ہیں، جو دوسروں سے یا دوسروں کے واسطے سے حاصل ہوتے ہیں، یا شہرت کی خواہش میں بدل جاتے ہیں کل اجتماع یا تو منفعت کی تلاش میں ہوتا ہے، یا شوکت کی۔ اس میں شک نہیں کہ انسان قدرۃً ایک دوسرے کی مدد کے عاجز مند رہتے ہیں۔ بچوں کو دوسروں کی مدد کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ ان کی اچھی طرح سے زندہ رہنے میں مدد کر جس حد تک فوری ضرورت کا تعلق ہے انسان کے دل سے اگر ہر قسم کا خوف رفع ہو جائے تو معاشرت کو اختیار نہیں کریگا۔ بلکہ اپنی مطلق العنانی کو اختیار کر لے گا۔



اگر باہمی خوف نہ ہو تو انسان کو اپنے ابنائے جنس کے ساتھ سیاسی ارتباط قائم کرنے کا کوئی فطری رجحان نہ ہو گا، اور وہ کسی طرح سے ان قیود اور ذمہ داریوں کو اپنے سر نہ لے گا، جو اس قسم کے اتحاد کی بنیاد پر عائد ہوتی ہیں۔ اگر کسی کو انسان کی اس فطری غیر مدنییت کے متعلق شک ہو تو۔ (ہاں اس سے کہتا ہے کہ) وہ اسی پر غور کر لے کہ خود اس کے افعال سے اپنے ابنائے جنس کے متعلق کیا رائے ظاہر ہوتی ہے۔ جب وہ سفر میں ہوتا اپنے آپ کو مسلح رکھتا ہے، سوتے وقت اپنے دروازے بند کر لیتا ہے، گھر پر بھی وہ اپنی قیمتی اشیاء کو مقفل رکھتا ہے، اور اس کی یہ حالت اس وقت ہے جب کہ وہ جانتا ہے کہ قوانین بھی ہیں پولیس وغیرہ کا بھی انتظام ہے، جو ہر وقت اس کے نقصانات کا انتقام لے سکتی ہے۔

پس یہ خود غرض اور فطری طور پر غیر متحد وجود جب اپنے ہی صے اور وجودوں کے ساتھ زندگی بسر کرے تو اس حالت میں اس کے نیچے کوئی کردار معقول و مناسب ہو سکتا ہے۔ سوال تو یہ ہے، کہ چونکہ انسانوں کے تمام افعال کی غایت یا تو ان کی بقا ہوتی ہے، یا لذت ہوتی ہے، اس لیے بقا یا لذت کے علاوہ کسی اور شے کو مقصود بنانا معقول نہیں ہو سکتا حقیقت یہ ہے، کہ عقل نہیں بلکہ فطرت فعل انسانی کی غایت کو متعین کرتی ہے اور عقل کا فرض یہ ہے کہ اس کے وسائل سمجھائے۔ لہذا اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ ایک شخص کیلئے ان معاشرتی قواعد و قواعد کی پابندی کو نہ معقول ہو سکتی ہے جن کی ٹھکانا ظلال سے تغیر کی جاتی ہے تو اس کا جواب بالکل ظاہر ہے کہ یہ صرف بالواسطہ ہی معقول کی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ اس کی بقا یا لذت کا وسیلہ ہے۔ مگر فلسفہ ہاں اس کی خصوصیت اس جواب کے اندر نہیں ہے، جو محض قدیم زمانہ کے سرینہ یا ابقوریہ کا جواب ہے، بلکہ یہ اس حکیم میں ہے کہ سب سے اصلی و اساسی قوانین کی بالواسطہ معقولیت بھی ان کی عام پابندی پر مبنی ہے، جو حکومت کی مداخلت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ مگر میرے لیے یہ معقول نہیں ہو سکتا، کہ ایسے معاہدہ کی شرط کو

پہلے پوری کر دوں، جس کے متعلق اگر مجھے کسی قسم کا معقول شبہ بھی اس امر کا ہو کہ ممکن ہے بعد میں فریق ثانی اپنی شرائط کو پورا نہ کرے۔ اور اس قسم کا معقول شبہ پوری طرح سے صرف اس حالت میں دور ہو سکتا ہے، جب اس کو شرائط پوری نہ کرنے کی صورت میں سزا دی جائے۔ اس طرح سے معاشرتی مائدہ و بود کے معمولی اموال کی صورت اس شرط میں پابندی لازمی ہے، کہ ایک ایسی عام قوت قائم کر کے ان کو معرض حقیقت لایا جائے، جو ان حمام اموال کی پابندی کے لئے جن کا قلع منافع عام سے ہو، سب کی طاقت اور سب کے وسائل استعمال کر لے، دوسری طرف ہا بس اخلاقی ضوابط کی اہمیت کے قائل ہونے میں بھی کسی سبب سے محروم نہیں ہے۔ عدالت ایفائے معاہدات، انصاف، احسان کا بدل احسان سے، خوش خلقی، عفو جس حد تک کہ بقائے نفس کے منافی نہ ہو، اور وہ اصول جو دوسروں کی اہانت غرور و تکبر وغیرہ کی ممانعت کرتے ہیں، اور دیگر ذیلی اصول جو کل کے کل اس ضابطہ کے تحت آ سکتے ہیں، تاکہ ہر چہ بر خرد و پسندی بر دیگران پسند نہ ان کو وہ فطرت کے اہل قوانین کہتے ہیں جس سے اس کی مراد یہ ہے، کہ گو انسان ان کو غیر مشروط طور پر عمل میں لانے کا ذمہ دار نہیں ہے، مگر صاحب عقل ہونے کی حیثیت سے اس کو ان پر عمل کرنا لازمی ہے کیونکہ یہ ہمیشہ معمول امن کا باعث ہوتے ہیں اور فطرت کا اولین اور اساسی قانون ہے کہ جس حد تک کہ انسان کا اپنے ابناء سے تعلق ہے، ان کو امن و امان کیساتھ ان پر عمل پیرا ہونا چاہیے۔ اگر امن و امان میسر نہیں ہو تو جو عقل اور جنگ کے منافع کو کام میں لاسکتا ہے۔ یہ فطرت کی غایت بقائے نفس کے بھی منافی ہے (۱) کہ فرد دوسروں کے فائدے کی خاطر اخلاقی قواعد و ضوابط کی بے چون و چرا پابندی کرے، حالانکہ ان کی عام طور پر پابندی نہ ہوتی ہو اور خود کو دوسروں کا شکار بنائے۔ (۲) اور اگر اس کے پاس اس امر کی کافی ضمانت ہو کہ دوسرے ان کی پابندی کریں گے تو وہ ان ضوابط پر عمل کرنے سے انکار کر دے۔ اور حالت امن کا نہیں بلکہ حالت جنگ کا طالب ہو۔ کیونکہ حالت فطرت جس میں کہ انسان کھومت کے عالم وجود

میں آنے سے پہلے ہو گا، اور جس کو وہ فوراً اختیار کر لے، اگر اس کو توڑ ڈالا جائے، وہی حالت رہتا ہے، جس میں وہ اخلاقی قیہ دے باطل آزاد ہوتا ہے، مگر اسی بنا پر قطعاً قابل نفرت ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں کہ ہر شخص قوی اسباب خوف کی بنا پر مہربات کا حق رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک دوسرے کی جان تک لینے کا کیونکہ ممکن ہے یہ اس کی بقا کے لیے مفید ہو۔ یا جن الفاظ میں کہ ہاں بھی اس کو بیان کرتا ہے، یہ ایسی حالت ہے جس میں عدالت و ظلم صواب و خطا کوئی جگہ نہیں رکھتے۔ مگر اسی بنا پر یہ حالت جنگ بھی ہے جس میں ہر شخص کا ہاتھ اپنے ہمسایہ کے خلاف اٹھتا ہے، اور یہ حالت ایسی بدبخت و خطرناک ہوتی ہے، کہ با عقل محبت نفس کا پہلا حکم یہ ہوتا ہے، کہ اس کو چھوڑ کر عظیم حکومت کے اندر آ جائے۔ اس قسم کی حکومت یا تو باہمی عہد و پیمان سے پیدا ہو سکتی ہے، اور لوگ مل جل کر یہ فیصلہ کر لیتے ہیں، کہ کسی خاص شخص یا جماعت کو جو بطور ایک فرد کے کام کرتی ہو، اپنا فرمانروا بنائیں گے۔ اس کو قوت کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور مفتوح اپنے آپ کو فاتح کے سپرد کر دیتا ہے۔ مگر حکمران کا اقتدار کسی حالت میں بھی غیر محدود اور بے پایاں نہ ہونا چاہیے خود فرمانروا قانون فطرت کی بنیاد پر اپنی رعایا کی صلاح و فلاح کے طالب رہنے پر مجبور ہے، جو خود اپنی صلاح و فلاح سے جدا نہیں ہو سکتی کہ یہ اپنے فریضہ کے متعلق صرف خدا کو جواب دہ ہے۔ اس کے احکام اسکی رعایا کے خارجی کردار کے خطا و صواب کے متعلق قطعی معیار ہیں۔ اور ان کی ہر شخص کو قطعاً تعمیل کرنی چاہیے جب تک یہ ان کی محافظت کا ضامن و ذمہ دار ہے۔ اور خود ان کو عین طور پر کسی سخت نقصان کے پونچھنے کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ اس کے احکام میں چون و چرا کرنا بد امنی کی طرف پہلا قدم ہو گا، اور اتنا بڑا خطرہ ہے کہ نظم و نسق کی جزوی خرابیوں سے بہت بڑھا ہوا ہے۔

یہ بات سمجھ میں آئی دشوار نہیں کہ مسئلہ کی صورت حال میں (جس زمانہ میں کہ ہائیں کے اخلاقی سیاسی فلسفہ نے پہلے پہل تحریری شکل اختیار کی) ایک امن دوست فلسفی کو جو باہم جھگڑنے والوں کے لڑائی جھگڑے سے

عاجز پکا ہو، انفرادی ضمیر کے دعوے کو کس طرح سے امن کا دشمن اور معاشرتی  
 عاقبت کے حق میں مغر خیال کرنا چاہئے تھا۔ مگر انسان کی امن پسندی کی خواہش  
 کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو کبھی بھی معاشرتی فریضہ کے متعلق ایسا نظریہ جس میں اسکا  
 مسلح نظر ہر جگہ خود غرضی، اور کبھی غیر محدود قوت ہو، لازمی طور پر سخت بعید  
 از ہم معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ بعید از ہم ہو یا نہ ہو، مگر فلسفہ ہائیس میں ایسی  
 جدت طاقت اور مطابقت تھی کہ اس نے اس کو بلاشبہ موثر بنا دیا تھا۔  
 بلکہ واقعہ یہ ہے کہ آئندہ دو پشت تک اخلاق کو فلسفیانہ بنیاد پر مرتب  
 کرینی جتنی کوششیں ہوئی ہیں، ان سب کی کم و بیش یہ صورت ہوتی ہے کہ  
 یہ ہائیس کے جوابات ہوتے ہیں۔ علاقائی نقطہ نظر سے فلسفہ ہائیس کے  
 دو طبقے ہو جاتے ہیں۔ ہائیس نے ان کو اپنے سیاسی نظریہ سے ایک کرنا  
 چاہا ہے۔ مگر اس سے قطع نظر کر لی جائے تو ان میں کوئی قطعی تعلق نہیں ہے۔  
 اس کی نظری بنیاد اصول انانیت ہے۔ (یعنی شخص کے لئے ہی غرضی اور  
 معقول ہے کہ وہ اپنی بقا اور لذت کے لئے کوشش کرے) حالانکہ فریضہ کے  
 متعلق عملی امور کے تقصیہ میں یہ معاشرتی اخلاق کو مردہ قانون و آئین کے  
 تابع کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ خیر و شر کے تعلق کا دو معنی میں دعویٰ کرتا ہے۔  
 انفرادی طور پر ایک شہری کے لئے خیر و شر ایک نقطہ نظر سے ان چیزوں  
 سے متعلق ہو سکتے ہیں جن کی اس کو خواہش یا جن سے اس کو نفرت ہو دوسرے  
 نقطہ نظر سے خیر و شر کا تعین اس کے لئے اس کا فرمانروا کرتا ہے۔ اس کے  
 فلسفہ کے اس دوسرے حصہ پر ہائیس کے بعد پہلی نسل نے اس کا جواب دیتے  
 ہوئے نکتہ پیمانی کی ہے۔ یہ نکتہ پیمانی (یا قدیم نظریہ کی فلسفہ ہائیس کے مقابلہ میں  
 شرح) کیمبرج کے علمائے اخلاق اور کیمبرج نے مختلف طور پر کی ہے)  
 کیمبرج کے علمائے اخلاق اخلاق کو زیادہ خط و صواب اور خیر و شر کے  
 متعلق معلومات کا ایک اتقانہ مجموعہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس کو بعض قواعد  
 ضوابط کا مجموعہ ہی خیال نہیں کرتے، اور اس کی مطلق نوعیت پر زور  
 دیتے ہیں جو ہر طرح کے وضع قانونانہ ارادہ سے ماوراء اور وجدانی طور پر

یقینی ہے۔ کیمبر لیڈ اخلاق کے قانونی نظریہ پر لکھتا کرتا ہے، مگر قوانین فطرت کی محنت کو سب کی مشترکہ خیر و فلاح کے خیال کے واحد و برترین اصول پر مبنی قرار دیتا ہے، اور اس ذیل میں کلام کی تائید کتب مقدس سے کرتا ہے، کہ یہ اسی طرح پر مبنی ہیں۔

یہ کیمبرج کے علمائے اخلاق  
کے دور تھے ۱۶۹۱ء تا ۱۶۸۸ء  
سترہویں صدی میں کیمبرج کے فلاسفہ کی  
اس جماعت میں، جو فلاطونیوں کے نام سے  
مشہور تھی، کثرت و رتبہ سب سے زیادہ مشہور  
ہے، اس نے فلاطون کے اصول اور

فلاطونی واسطہ ہی سے غور کرنا نہیں شروع کیا، بلکہ ٹیکارٹ کے فلسفہ سے متاثر ہو کر اس نے عقلی دینیات و مذہبیات کو مذہبی فلسفہ کے ساتھ ملائے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب داخلی و حقیقی اخلاق میں (جو اس کے انتقال سے چالیس سال سے بھی بعد شائع ہوئی) اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ وہ خیر و شر کے اصلی و ابدی امتیازات کو ثابت کرے، اور یہ دکھائے کہ یہ مطلق العنان ارادہ سے خواہ وہ انسانی ہو یا خدائی ماوراء ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ دعویٰ محض ہائیں ہی کے خلاف نہیں ہے، جو کہتا ہے کہ خیر و شر کا تعین بادشاہ یا فرمانروا پر مبنی ہے، بلکہ محض اسکاٹس اہم اور بعض اور بعد کے علمائے مذہب کے بھی خلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ ہر قسم کا اخلاق محض خدا کے حکم اور اس کی مرضی پر مبنی ہے، لکھتے ہیں کہ نزدیک خیر و شر کے امتیازات ایک واقعی حقیقت رکھتے ہیں، اور یہ اسی طرح سے عقل کے ذریعہ سے سمجھ میں آ سکتے ہیں، جس طرح سے کہ مکان یا اعداد کے علاقے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان کا علم انسانی ذہن کو خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ مگر انسان کو جو کچھ عقل حاصل ہے، وہ محض خدائی ارادہ کا نہیں بلکہ خدائی عقل کا پر تو ہے۔ ریاضیاتی حقیقت کی طرح اخلاقی حقیقت بھی دراصل حسی جزئیات میں سے نہیں بلکہ اشیاء کے سمجھ میں آنے والے اور عام جوہر میں سے ہے کہ اس طرح

سے غیر متغیر ہیں، جس طرح سے کہ ابدی ذہن جس کا وجود دلن کے وجود سے کبھی غلط نہیں ہو سکتا۔ لہذا اخلاقیاتی دعائی ذوی الصول کے کردار کی رہبر سبھی اور رہنمائی کے لئے، اسی طرح سے غیر متغیر طور پر صحیح ہوتے ہیں، جس طرح سے کہ علم ہندسہ کے دعوئی مکان میں۔ کڈورنٹ اس مفہوم کا تصحیح نہیں کرتا جس میں ہاں باوجود اپنی اضافیت کے قوانین فطرت کو ابدی و غیر متغیر کہتا ہے۔ نیز فلسفہ ہاں کی جو اس نے تردید کی ہے، جس کو وہ پروٹاگوگورس کی اضافیت و سالائیت کا اعادہ کہتا ہے، مجھے عام طور پر موثر و دلپذیر بھی معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا اصل اس سے لال مراغہ الی انھیں ہے جس کے ذریعہ سے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ہاں کی سالائیت مادیت میں، خارجی طبیعی عالم کا عقل موجود ہے، جو انفعالی ماسہ کا معروض نہیں، بلکہ عقلی عقل کا معروض ہے، جو سب میں ایک ہی ہوتی ہے۔ لہذا اسی قسم کی عقل کو اخلاق کے اندر عملی پیرا ہونے سے انکار کرنے اور غیر و شر کے لئے ایک ایسا ہی خارجی عالم تسلیم نہ کرنے میں، جس کو کہ ذہن اپنی معمولی فعلیت سے اچھی طرح سے سمجھتا ہے، تناقض لازم آتا ہے۔

کڈورنٹ اپنی اس تصنیف میں جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے  
ان اخلاقی اصول کو باقاعدہ طور پر بیان نہیں کرتا، جن کی نسبت وہ کہتا ہے کہ ہم کو ان کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اس کمی کو اسی کردہ کے ایک اور فلسفی کی

فصل مور -  
۱۶۹۱ء تا ۱۶۹۸ء

کتاب ایکلیپٹن ایٹھنیم سے پورا کر سکتے ہیں۔ مورنیل آموول کی ایک فہرست بیان کرتا ہے جن کی صحت و صداقت بدیہی ہے۔ ان میں سے بعض کو بالکل انائی اصول سمجھا جاسکتا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنف نے ان کو اسی طرح سے سمجھا ہے مثلاً خیرین کیفیت اور مدت دونوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ اصل درجہ کی خیر اور ادنیٰ درجہ کے شر کو ہمیشہ ترجیح دینی چاہیے۔ یہی خیر کا معہوم ہونا اس قدر شر کے موجود ہونے پر ترجیح کے قابل ہے۔ اثناء

خیر و شر کا بھی اسی قدر لحاظ کرنا چاہیے، جس قدر کہ موجودہ کلام مگر شرط یہ ہے، کہ یہ اتنی ہی یعنی ہو یا تقریباً ان کا ایسا ہی امکان ہو۔ ان اصول کے متعلق جو بھی چاہے خیال کیا جائے، مگر یہ ظاہر ہے کہ ہاں اور فلاطون کے فلسفہ میں جو اختلاف ہے وہ اس قسم کے اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ اور اصول پر مبنی ہے۔ جو انسان سے اپنے اپنے بنائے جنس کے لیے ایک (حقیقی یا ظاہری) قربانی چاہتے ہیں۔ اسی قسم کے یہ یا عقلی اصول ہے کہ ”آیا کرو جیسا کہ تم چاہتے ہو“ کہ دوسرے تمھارے ساتھ کریں۔ یا اصول عدالت ہے یا یہ کہ ہر شخص کو اس کی ملکیت سے مستفید و متمتع ہونے دینا اور اس میں مداخلت نہ کرنے کا اصول ہے اور خصوصاً وہ جن کو موراثت کے مجرد اصول کی طرح سے بیان کرتا ہے اگر ایک انسان کے پاس اپنی طرح اور اطمینانِ مسرت کے ساتھ زندگی گزارنے کے ذرائع ہونا خیر ہے تو یا فیاضی اعتبار سے یہ امر بھی ہے کہ دو آدمیوں کے پاس اس قسم کے ذرائع ہونا دو گونہ خیر ہو گا اور علیٰ ہذا۔ مگر اس قسم کے اصول کو محض بیان کر دینے سے اس سوال کا جواب شافی طور پر نہیں ہو جاتا، جس کو ہاں نے اٹھا دیا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ قوم کے چند افراد کے بجائے زیادہ تعداد کا متمتع اور بہرہ مند ہونا مفید ہے (جو تقریباً اس کے باطل مساوی ہے) تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ ایک فرد کے لیے اس اصول یا اور کسی اصول کی پابندی کرنے کے لیے کتنا محرک ہو گا، جب یہ اس کی فطری خواہش اور ذاتی اغراض سے متصادم ہو گا۔ اس اعتراض کا کٹھ ورتہ کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ مگر کا جواب بھی کچھ واضح نہیں۔ ایک طرف تو وہ یہ کہ سنا ہے کہ یہ اصول ایک مطلق خیر کو ظاہر کرتے ہیں جس کو اس بنا پر عقل کہا جاتا ہے، کہ اس کی اصل حقیقت کا ہم عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو عقل اس طرح سے فیصلہ کرتی ہے، وہی صحیح معنی میں ارادے کو بھی متعین کرتی ہے۔ اور انسان کو بحیثیت ایک ذی عقل مہشی کے خیر مطلق کو خود اس کی خاطر متعین کرنے کی

کوشش کرنی چاہیئے۔ اور اسی نتیجہ کی طرف متحرک کی تعریف فضیلت سے بھی ذہن منتقل ہوتا ہے، کہ یہ روح کی عقلی قوت ہے، جس کے ذریعہ یہ حیوانی تویقات اور جسمانی جذبات پر پوری طرح سے قابو حاصل کر لیتی ہے اور ہر حرکت میں یہ آسانی سے اس نئے نئے تلاش کر سکتی ہے جو قطعاً سب سے بہتر ہوتی ہے۔ مگر درحقیقت یہ متحرک کا خیال معلوم نہیں ہوتا۔ وہ لکھتا ہے کہ اگرچہ خیر مطلق کا وقوف عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے مگر اس کی شیرینی اور خوشبو کا احساس عقل کو نہیں بلکہ خبر پذیر قوت کو ہوتا ہے۔ اور یہی شیرینی خوشبو یا فضیلت مگر دار کا محرک ہوتی ہے۔ اخلاقیات بھی طرح اور مسرت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا فن ہے، اور حقیقی مسرت اس لذت سے ہوتی ہے جو روح کو احساس فضیلت سے ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ متحرک کی فلاطینیت بھی لذت کی طرف مائل معلوم ہوتی ہے، جس طرح سے کہ بائیس کا فلسفہ ہے، کیونکہ اخلاقی عمل کے اصلی سرچشمہ کے متعلق اس کے عقل سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ مگر جس احساس کو یہ محرک اصلی قرار دیتی ہے، وہ البتہ ایسا ہے کہ اس کو ایسا ہی شخص محسوس کر سکتا ہے، جس کا اخلاقی بنیاد نہایت ہی اعلیٰ ہو۔

**۱۱ اخلاق حیثیت**  
**قانون فطرت ہو چکے**

یہ بات قابل غور ہے کہ اگرچہ متحرک یہ مجرد اصول قائم کرتا ہے کہ ”اپنے ہمسایہ کی خیر و فلاح کو بالکل اپنی ہی جیسی سمجھنا چاہیئے۔ اور اس میں وہ اس پوری وسعت کو ملحوظ رکھتا ہے جس کی مذہب عیسوی نے تعلیم دی ہے۔ (اور اگرچہ قوت کی اعلیٰ ترین شکل خدا اور اپنے ہمسایہ کی محبت ہے، مگر اس کے باوجود جب وہ بعد میں فضائل پر بحث کرتا ہے، تو اس پر فلاطون و ارسطو کے خیالات کا اس قدر غلبہ ہوتا ہے، کہ وہ اس میں مرحمت کو سوائے قدیم فکل کی فیاضی کے ذیل میں کوئی جگہ نہیں دے سکتا۔ اس اعتبار سے اس کا فلسفہ کبر لئند کے فلسفہ سے بالکل مختلف ہے، جس نے اپنی کتاب ڈی مونی بس نیچر اگرچہ متحرک کی طرح سے لاطینی میں لکھی



برلینڈ

ہے، مگر یہ کتاب اپنے مواد کے اعتبار سے قطعاً جدید ہے۔ مکبر لینڈ ایسا فلسفی ہے، کہ اس کے فلسفہ میں جدت بھی ہے اور سمجھ میں بھی آتا ہے۔ اس فلسفہ نے ایک مشہور فلسفی کے لئے مواد کا کام دیا ہے۔ مگر اس کی عالمانہ لغائی اور عدم وضاحت نے باوجود اس کے کہ اس نے تشریح کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ اس کی کتاب عالم فراموشی میں ڈال دیا ہے۔ بہر حال وہ اس لئے مشہور ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے سب کی مشرتکہ اور عام عافیت کو جسے اعلیٰ اور بڑا معیار قرار دیا ہے۔ تمام دیگر اصولوں اور فضیلتوں کو اس کے تابع اور اس سے متعین ہونا چاہئے۔ اس حد تک اس کو بجائے افادیت کا پیشتر وہ کہہ سکتے ہیں۔ اس کا اساسی اصول اور فطرت کا سب سے بڑا قانون جس میں کہ دیگر قوانین فطرت مضمر ہیں یہ ہے کہ ہر ذی عقل فاعل کی سب سے بڑی ممکنہ راحت باقی بنی نوع کے ساتھ یہ ہوگی کہ وہ ہر ایک کو اور سب کو زیادہ سے زیادہ مسرور حالت پر لانے کی کوشش کرے، جس حد تک کہ ان کی طاقت میں اور ان کی مسرت کے لئے لازمی ہو۔ لہذا فلاح عام سب سے بڑا قانون ہونا چاہئے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس کی غیر میں صرف مسرت معمولی معنی میں ہی داخل نہیں ہے، بلکہ تکمیل بھی داخل ہے۔ اور وہ تکمیل کی اس طرح سے تعریف بھی نہیں کرتا، کہ اس سے اخلاقی تکمیل یا فضیلت کا مفہوم خارج کر دے۔ اور اس طرح سے وہ اپنی اخلاقیات کی تشریح کو منطقی دور سے نکالتا ہے۔ ایسا تصور جس کا عقین اس قدر ناقص طور پر ہو مشکل سے جزئی اخلاقی قوانین کے استنباط کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مکبر لینڈ اس کی کوشش بھی نہیں کرتا۔ اس کا برترین اصول عام اخلاقی کی حد تک ہی نہیں ہے، بلکہ اس کی تاکید اور تعلیم کرنے کیلئے ہے۔ اس اصول کا بلیا کہ پہلے کہہ چکے ہیں قطعاً ایک قانون کے طور پر اعتقاد کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کو ایک مقنع یعنی خدا سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اس کی پابندی یا اس کی خلاف ورزی کرنے سے فرد کی مسرت پر اثر پڑتا ہے۔ اس سے خدا کی مرضی کا اظہار ہوتا ہے مکبر لینڈ اس قدر

نوحش قسمت تونہ خاک خلقی تصورات رکھتا ہماروہ انسان کی معاشرت پسندی کو جو اس کی جسمانی و ذہنی بناوٹ سے ظاہر ہوتی ہے، شہادتوں کی کوریل استقرائی جانچ سے ثابت کرتا ہے۔ اس کا بیان موجب کے متعلق بھی کافی واضح ہے جس میں فضیلت کے داخلی اور خارجی انعامات اور مصیبت کے عذابات داخل ہیں۔ اور وہ بعد کے افادہ کی طرح سے اخلاقی ذمہ داری کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ یہ محض اس قوت کے اندر ہوتی ہے جس سے یہ موجبات انسان کی قوت ارادی پر عمل کرتے ہیں۔ مگر وہ اس کا بھی لحاظ رکھتا ہے کہ اگرچہ انسانی محرک لازمی ہے، اور انسان کی اخلاقی لطافت کے ابتدائی مدارج میں ہی اس کا سرچشمہ عمل ہوتا ہے، لیکن ذوی العقول اس سے اعلیٰ قسم کے محرکات تک بھی اپنے آپ کو ترقی دے سکتے ہیں۔ مثلاً محبت باری تعالیٰ عزت کا پاس، عام خیر کی بے غرضانہ محبت۔ اس کے ساتھ ہی ایک واضح اور غیر متناقص نظریے کے اندر اس کے ان مختلف بیانات کو جمع کرنا مشکل ہے، جو وہ عام خیر اور انفرادی خیر کے متعلق دیتا ہے، اور اس کے متعلق کہ کس طرح سے ان میں سے کسی ایک خیر کا دونوں کا معقول فہم ارادہ کے تقین میں عمل کرتا ہے۔

جس وضاحت کی ہم کمبرلینڈ کے یہاں بے سود تلاش کرتے ہیں، وہ بوجی طرح اس سے زیادہ شہور و مصنف کے یہاں ملتی ہے، جس کی کتاب ایسے آن بیومن انڈر سٹینڈنگ کا خاکہ اس وقت تیار ہو چکا تھا، جب کہ (۱۹۱۹ء) کمبرلینڈ کی کتاب دنیا کے سامنے آئی ہے۔ لیکن پھر بھی لاگ کے اخلاقیاتی خیالات و آرا کو عام طور پر غلط سمجھا گیا ہے کیونکہ خلقی تصورات و وجدانات کے ابہام کی وجہ سے جو بعد کے اخلاقی مباحث عام طور پر رہا ہے، یہ فرض کر لیا گیا ہے، کہ اگرچہ یہی تجربیت کا بانی، لازمی طور پر وجدانی اخلاقیات کے غلاب تھا۔ مگر جس حد تک کہ اخلاقی اصول کے تقین کا تعلق ہے، یہ محض غلط فہمی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ لاگ اس خیال کو رد کر دیتا

لاگ

۱۹۳۲ء

ہے، کہ بعض اصول کی پابندی کا اسنے کو ذمہ دار سمجھنے کا فہم ان پر عمل کرنے کے لئے کافی محرک ہے، یا ہونا چاہیے؛ بلکہ لحاظ ان نتائج کے تصور کے جو ان کی پابندی یا عدم پابندی سے فرد پر لازم آتے ہیں یہ حقیقت یہ ہے، کہ وہ ہائیں سے اس بارہ میں متفق ہے کہ خیر و شر محض لذت و الم ہیں۔ یا وہ چیزیں ہیں جو لذت و الم کا باعث ہوتی ہیں۔ اور اخلاقی خیر و شر کی تعریف اس طرح پر کرتا ہے، کہ یہ ہمارے افعال ارادی کے کسی قانون کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا نام ہے جس سے صاحب قانون کی مشیت اور طاقت سے ہم پر خیر و شر کا نزول ہوتا ہے۔ مگر وہ ہائیں کے حریفوں سے اس باب میں بھی بالکل متفق ہے، کہ اخلاقی اصولوں کی سیاسی معاشرۃ سے علیحدہ بھی پابندی لازمی ہے اور ان کو عملی طور پر ان اصولوں کی بنا پر قائم کیا جاسکتا ہے، جو ہم کو وجدانی طور پر معلوم ہیں۔ اگرچہ وہ یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اصول انسانی ذہن میں پیدائش کے وقت سے ہوتے ہیں، اس قسم کے اصولوں کا مجموعہ اس کے نزدیک خدا کا قانون ہے (اس کو وہ صرف معاشرتی قانون ہی سے ممتاز نہیں کرتا۔ بلکہ رائے یا شہرت کے قانون سے بھی جو ایک متغیر رہنے والا اخلاقی معیار ہے جس کے مطابق لوگ فی الواقع تحین و نفیر کرتے ہیں۔) اور چونکہ یہ خدائی ہے، اس لئے وہ فرض کرتا ہے، کہ اس کے ساتھ مناسب انعامات و عقوبات وابستہ ہیں۔ وہ اس قانون کی بھی تحقیق کو مکمل جہیں خیال کرتا، مگر وہ اس کے امکان کا نہایت موثر و قوی پہلو میں دعویٰ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی برترین ذات کا تصور جس کی طاقت خیر و شر کا خیر محدود ہے، اور جس کی ہم صفت ہیں، اور جس پر ہم تکیہ کرتے ہیں اور صاحب فہم اور ذی عقل ہونے کی حیثیت سے خود اپنا تصور جو نہ کہ یہ ہمارے واضح تصورات میں سے ہی اس لئے اگر ان پر پوری طرح سے غور و فکر کریں تو فریضہ اور عمل کے اصولوں کی ایسی بنیادیں فراہم ہو جائیں گی جو اخلاقی کو ان سے علوم کے ہم پلہ کر دینگی، جن کے اندر رنج و کوشش کی قابلیت ہوتی ہے، اور جس میں بلاشبہ ایسے پدید و عادی اور ناگزیر نتائج سے جیسے کہ ریاضی کے ہوتے ہیں صواب و

خطا کے معیارات کا تعین ہو سکتا ہے۔ چونکہ لاک خدا کی "نیکی" سے متناقص کا مرتکب ہوئے بغیر صرف لذت بخش رجحان ہی کے معنی لے سکتا ہے اس لئے یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، کہ عمل کے صحیح اصولوں کا اصلی معیار ان ذوات کی عام مسرت ہونی چاہیئے، جو اس سے متاثر ہوں۔ لیکن لاک اس معیار کو واضح طور پر اختیار نہیں کرتا جس عبارت کا اقتباس میں نے اوپر درج کیا ہے، اس میں جو دعاوی وہ بطور امثلیہ یا وجدانی اخلاقی حقائق کے بیان کرتا ہے، یعنی "کوئی حکومت مطلق آزادی نہیں دیتی" اور "جہاں ملکیت نہیں وہاں بے انصافی اور ظلم نہیں ہو سکتا"۔ ان کا بظاہر عام مسرت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح سے وہ اپنی اس کتاب میں جو اس نے سول گورنمنٹ پر لکھی ہے، جس میں کہ وہ قانون قدرت کے اس جزو کی شرح کرتا ہے، جو اس کو قوت فرمانروائی کے مبداء اور حدود کے تعین میں اہم معلوم ہوتا ہے اس میں اس نے اصول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ اسوائے مضمروں شادی طوری (افادی نہیں ہے۔ اس قانون قدرت کا نقل اس کو زیادہ توجہ دینا تو گروٹس اور اس کے شاگرد ہوفڈارف سے حاصل ہوا ہے، اور بعید آرواقیہ اور ردومی مقنین سے، اگرچہ ایک یادداشت ہم تبدیلیاں اس میں خود اس کے تخیل سے بھی ہوئی ہیں۔ تمام انسان دراصل آزاد اور مساوی ہیں۔ انسان کو کسی اپنے دوسرے ہم جنس کو نقصان نہ پہنچانا چاہیئے۔ بلکہ اس کو اپنی بقا کے تقایم رکھنے میں اس کی مدد کرنی چاہیئے، جس حد تک اس سے خود اس کی بقا بھی خطرے میں نہ پڑے، معاہدے پورے ہونے چاہئیں۔ والدین کو اپنی اولاد کو نابالغوں رکھنے اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق چلانے کا حق ہوتا ہے، جو ان کی تعلیم و تربیت سے متعلق ہے۔ مگر یہ صرف اس وقت تک ہے جب تک کہ وہ سن شعور تک نہیں پہنچیں۔ ارضی منافع ابتداءً سب کی ہوتے ہیں مگر یہ اس شخص کی ذاتی ملکیت بناتے ہیں، جو ان کے ساتھ اپنی محنت بھی لالیتا، بشرطیکہ وہ مسموں کے لئے عام منافع کی مقدار بھی کافی بچ جائے۔ لاک کے نزدیک یہ

اصول بالکل سادہ ہیں اور ان کو ہر ذی عقل جو انسانوں کے ان تعلقات پر غور کر لے گا، جان کے ایک دوسرے کے ساتھ، اور خدا کے ساتھ ہی تو وہ عام مسرت کو اس اغایات بنائے بغیر ان کو آسانی سے سمجھ سکیگا۔ اس کا استدلال ہے کہ خدا نے انسانوں کو فطرت اور قوی کے اعتبار سے یکساں بنایا ہے۔ ایسے ان کو آزاد و خود مختار سمجھنا چاہیئے۔ اس نے ان کو ایسا بنایا ہے کہ جب تک اس کا مشا، جو وہ جیتے رہیں۔ اس لئے ہر شخص اپنی اور دوسروں کی زندگی کے قائم رکھنے کا ذمہ دار ہے وغیرہ۔ اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ لاک اخلاقی اصول میں یہ رجحان ثابت نہیں کرنا چاہتا کہ یہ عام مسرت میں ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کو یقین ہے کہ ان کے اندر یہ رجحان ہے، اور وہ اس قسم کی دلائل کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ مگر اس قسم کا استدلال اس کے فلسفہ کا اصلی جزو نہیں ہے۔ لہذا اس کے نظریے کو فعل صائب کے متعین کرنے کے اس اسلوب کے متعلق کسی اعتبار سے بھی اگر افادہ نہ کیا جائے، اور یہ فیصلہ محض اس محرک ہی کے متعلق نہ ہو، جس کو یہ معمولی قرار دیتا ہے، تو یہ ضرور کہہ دینا چاہیئے کہ افادیت زیادہ اس میں جہتہ اور غیر محسوس ہے۔

لاک کے سول گورنمنٹ کے ریسالہ کے شائع ہونے کے بعد دھندلے میں کلارک نے اخلاق کو ان علوم میں شامل کرنے کی ایک موثر کوشش کی جن کا ثبوت ممکن ہے، اور یہ ایسے بدیہہ قضایا و عادی کے ذریعے سے کی، جو ریاضی کے دعاوی کی طرح مسلم الثبوت ہیں۔ مگر یہ کوشش لاک کے نہیں، بلکہ کٹورہ کے اصول پر کی گئی تھی۔ کیونکہ اس میں ہنس اور لاک دونوں کی مخالفت میں یہ کیا گیا تھا، کہ بدیہہ عملی قضایا کا دقوت لذت و الم سے علیحدہ بجائے خود بھی، ایک ذی عقل کے لئے ان پر عمل کرنے کے واسطے محرک ہو سکتا ہے۔ ان تقریروں کا مقصد جن میں کہ کلارک نے اپنے فلسفہ کو پیش کیا تھا،

کلارک  
ان ۱۷۹۷ء  
۱۷۹۷ء تا ۱۷۹۸ء

مذہب عیسوی کی الہامی کتابوں کی معقولیت اور استناد کو ثابت کرنا تھا۔ اور اس خیال سے ایک طرف تو اخلاق کی ان ابدی اور غیر متغیر ذمہ داریوں کو ظاہر کرتا ہے، جو فطرۃً ہر انسان پر وار دہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف وہ اس امر کو واضح کرتا ہے، کہ اگر روح کی حیات ابدی اور آئندہ جزا و جزا کے متعلق یقین نہ رکھا جائے تو ان ذمہ داریوں کی قرار واقعی شدت کے ساتھ حمایت نہیں ہو سکتی، اور نہ ان کو قرار واقعی طور پر نافذ کرایا جاسکتا ہے۔ اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے وقت اس دو مقصدی کو (جس نے اس کے کام کو خاصہ پیچیدہ بنا دیا ہے) ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے۔ وہ ان دونوں باتوں کو واضح کرنا چاہتا ہے، کہ اخلاقی قوانین اس جزا و سزا کے خیال کے بغیر بھی واجب العمل ہیں، مگر مذہب نے ان کی پابندی و اخراجات کے لیے مقرر کی ہیں، اور یہ قوانین خدا کی ہیں، جن کی پابندی و عدم پابندی کے ساتھ جزا و سزا کا تعلق ہے۔ اس کے نزدیک ان دونوں قضیوں میں باہم ایک لازمی تعلق ہے۔ کیونکہ عدالت کے کل ذوی العقول کے مطلق طور پر پابند ہونے سے ہم فلسفیانہ یقین کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ چونکہ خدا عادل ہے اس لیے جو شخص جزا کا مستحق ہوتا ہے اسکو جزا دیتا ہے اور جو سزا کا مستحق ہوتا ہے، اسکو سزا دیتا ہے، اس کے استدلال کے پہلے اور زیادہ صحیح معنی میں اخلاقی جزا کی جانچ کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ دو سوالوں میں امتیاز کر لیں۔ (۱) اخلاق کے بدیہہ اور غیر متغیر اصول کو جس میں (۲) ان کا فرد کے ارادہ سے کیا تعلق ہے۔ اخلاقی اصول کا جس طرح سے ہم ہوتا ہے، اس کے متعلق اس کا بیان یہ ہے۔ اشیاء باہم بالکل مختلف علاقے رکھتی ہیں۔ ان علاقے کا مختلف ہونا لازمی بھی، اور یہ اختلاف علاقے ابدی بھی ہیں۔ اس لیے مختلف اشیاء یا علاقے کا ایک دوسرے کے ساتھ ملانا، اور ایک دوسرے پر عاید کرنا موزوں و غیر موزوں ہو جاتا ہے یعنی بعض حالات بعض اشخاص کے موزوں و مطابق ہوتے ہیں۔ اور بعض کے صورت اور خود ان کی نوعیت کی بنا پر موزوں و موافق نہیں ہوتے۔ یہ موزوں و موافق موزوں کی عقل کو اسی طرح سے و جدائی طور پر بدیہہ معلوم ہوتی ہے جس طرح سے

ریاضیاتی مقادیر کی مساوات و عدم مساوات۔ اس عام عقل کو وہ ٹھکانہ کارمی کے چار بڑے اصول کی مثال دیکر واضح کرتا ہے۔ یعنی (۱) خدا پرستی (۲) عدل (۳) امنائے جنس کے ساتھ مہربانی (۴) انسان کا فریضہ خود اپنی ذات کے متعلق جس کو وہ سنجیدگی کہتا ہے۔ ان میں سے آخری اصول کی جس طرح سے کلا رک تعریف کرتا ہے اس طرح سے اس کی ذمہ داری ایسی بدیہہ و قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس امر کی بھی تعلیم دیتا ہے، کہ زندگی کی بقا اور آشتیاءات و جذبات کو اس لئے قابو میں رکھنا کہ انسان اپنے فریضہ کو ادا کرے ضروری ہے۔ اور فریضہ کو گویا اس نے پھیلے ہی سے مستقیم مان لیا ہے۔ اصول خدا پرستی کی شرح میں وہ کسی ایسی صحت کا خیال نہیں کرتا، جس کی طرف اس کی ریاضیاتی تمثیل اشارہ کرتی ہے۔ اس کی تمثیل کی اہمیت و قوت اصول، معدلت و مرحمت عام میں ظاہر ہوتی ہے، جو اس کے نزدیک معاشری فریضہ کا خلاصہ ہیں۔ اصول معدلت یہ ہے کہ جس کسی فعل کو میں اپنے لئے دوسرے کی طرف سے جائز یا ناجائز معقول یا غیر معقول خیال کرتا ہوں، اسی فیصلہ کے بموجب مجھے اپنی جانب سے بھی اس کے لئے اس فعل کو ایسا ہی خیال کرنا چاہئے۔ یہ اصول بلاشبہ ریاضیاتی اصول کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، یہی اس اصول کے متعلق کہا جاسکتا ہے، کہ جھوٹی خیر کے مقابلہ ہمیشہ بری خیر کو ترجیح دینی چاہئے، خواہ یہ خیر بری ہو یا کسی دوسرے کی۔ اسی اصول کو ہم نے خفیف سے اختلاف کے ساتھ طور کے یہاں اس کے نوٹیا موریلیا میں دیکھا ہے۔

اگر ان قضایا کی بجاہت کسی اعتبار سے بھی مسلم مان لی جائے تو صرف اس امر کا تقیہ کرنا پڑتی رہ جاتا ہے، کہ ان کا وجدانی و قوت کس حد تک فرد کے ارادہ کے تعین میں فیصلہ کن ہو گا۔ اس باب میں جب کلا رک کے الفاظ کا بغور مطالعہ کیا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ جس بات کو وہ دراصل منوانا چاہتا ہے، وہ نہ تو اس قدر واضح ہے، اور نہ اتنی مسلم ہے جتنا کہ اس کے انما زبمان سے مترشح ہوتا ہے۔ بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بلا کسی استثناء کے اس امر کا مدعی ہے، کہ اس قسم کے صاحب عقل

وجود کو اس وقت پر عمل کرنا چاہیے، جو اس کو اخلاقی حقیقت کا ہوتا ہے اس وقت کے ذریعہ سے ہم یقین کے ساتھ اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ خدا دینی عقلی اصولی کائنات کی فرمانروا ہے، اپنی مخلوق کی قسمتوں کا فیصلہ عدالت و مرحمت کے مطابق فرمائے گا، اور سوائے اس حالت کے کہ لوگ زبوں حال ہونے ہی کے مستحق نہ ہوں، وہ ان کو خوشحال و مسرور بنا کے گا۔ انہیں وجہ کی بنا پر ہم اس امر کا بھی دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ اگر انسان الٰہی اور باطل بیہودہ و غلط آراء پر بری اور نیکو عادات و روایات سے نہایت ہی غیر فطری طور پر غراب ہو جائے، تو یہ بالکل ناممکن تھا کہ کل بنی نوع انسان اصول معدلت عام پر عمل پیرا ہوتی، اور یہ ایسا ہی ناممکن ہوتا جیسا کہ یہ باور کرنا کہ دو اور دو چار نہیں ہوتے یہ سہی نہیں کھارک بعض اوقات اخلاقیات و ریاضیات کی تمیز کو اس قدر گنہگار ہے، کہ وہ ایسی ترکیبیں استعمال کر جاتا ہے، کہ جن میں ”کیا ہے“ اور ”کیا ہونا چاہیے“ کے اہم امتیاز کا خیال نہیں رہتا بلکہ کہیں کہیں وہ اس امتیاز کو بری طرح نظر انداز کرتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ جو شخص ارادہ معدلت کے خلاف کرتا ہے، وہ گویا اس امر کا ارادہ کرتا ہے کہ اشارہ کو ایسا بنا دے جیسی کہ وہ نہیں میں ”اور جیسی کہ وہ ہونیں سکتیں۔“ اس سے جو کچھ کہ اس کی مراد ہے، اس کو اس نے ایک عام دعوے کی صورت میں زیادہ وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ ”در اصل ارادہ کا تعین ہر فعل کے ہندو اشیاء کی معقولیت اور صورت حال کی مناسبت سے ہونا چاہیے۔“ یہ فطری اور لازمی ہے اور اس کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ ہم کا ایک دلائل و ثبوت حقیقت کے آگے سر تسلیم خم کرنا فطری و لازمی ہے۔ اس عبارت اور اس کے معانی اور عبارتوں سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص لذت سے دھوکہ کھ کر اصول معدلت و مرحمت سے انحراف کرتا ہے، تو کھارک کے نزدیک اس کے پاس ایسا کرنے کی کوئی قوی وجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کی وجہ ایک حد تک ہی ہوتی ہے کہ وہ غیر معقول تعلقات کے زیر اثر ہوتا ہے۔ مگر جب وہ آئندہ جزاؤں اور سزاؤں کی ضرورت پر آتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاق کی حمایت میں اس کا دعویٰ نمایاں طور پر کمزور ہو گیا ہے۔ یہاں اس کا استدلال



مرث اس نہ رہے کہ نیکی کو عمل نیکی کی خاطر سے اختیار کرنا چاہیے۔ بدی سے مرث اس خیال سے بچنا چاہیے کہ یہ بدی ہے، اگرچہ بجائے خود انسان کو نہ نیکی سے کچھ نفع پہونچتا ہے، اور نہ بدی سے نقصان۔ وہ اس بات کو پوری طرح برتسیم کرتا ہے، کہ جب بدی سے برے انسان کو لذت اور منافع دنیا حاصل ہوتے ہیں اور نیکی سے نیک کو نقصان و مصیبت سے دو چار ہونا پڑتا ہے، تو صورت حال بدل جاتی ہے، اور وہ اس کو بھی تسلیم کرتا ہے، کہ انسان کو نیکی کے لئے ایسی حالت میں جان دینا مناسب نہیں ہے، کہ اس کا کوئی امکان ہی نہ ہو کہ اس کو اس سے کوئی فائدہ ہوگا۔ یہ وہ تسلیم کرتا ہے، کہ فرد کے نقطہ نظر سے نیکی کے مقابلہ میں خود غرضی کے اختیار کرنے کے لئے ایک وجہ ہو سکتی، بشرطیکہ محض ان حالات کا لحاظ کیا جائے، جو انسانی زندگی کے متعلق ہم کو تجربہ کے ذریعہ سے معلوم ہوئے ہیں۔ اگرچہ مجرد یا کلی نقطہ نظر سے خود غرضی کے مقابلہ میں نیکی کو اختیار کرنا معقول و مناسب ہے۔ دو قسم کی معقولیتوں کے مابین جو تناقض ہے، وہ اس میں شک نہیں کہ اخلاقیاتی حقائق کی حمایت کے لئے درمیان کی ضرورت ثابت کرنے کے واسطے مفید تھا۔ گرچہ کہ کلاڑک کا مذہبی فلسفہ اس امر کا طالب ہے، کہ مذہب سے علیحدہ اخلاقی حقیقت کو ثابت کیا جائے (تاکہ ذات باری کی اخلاقی صفات بھی فلسفیانہ طور پر معلوم ہو جائیں) اس لئے یہ تناقض سخت کمزوری کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس سے عقل عملی کے وجدانات میں تناقض ظاہر ہوتا ہے، جس کی ریاضیاتی وجدانات میں جن سے کہ کلاڑک نے ان کا مقابلہ کیا تھا کوئی مثال نظر نہیں آتی۔

پس بحیثیت مجموعی جس شد و مد کے ساتھ کلاڑک نے عقلی اخلاق کو نافذ کرنا چاہا تھا، اس سے محض یہ شکل اور واضح ہو گئی جو کہ اخلاقیات کو آزاد فلسفیانہ بنیاد پر قائم کرنے میں کم از کم اس وقت تک پہنچ آتی جب تک کہ ہاں کی نفسانی اتانیت کو دبا نہیں دیا جاتا۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک معاشرتی فریضہ کی معقولیت کو جتنا بھی ثابت کیا جائے گا، اتنا ہی ہم مجرد عقل، اور محبت نفس کے (جس کو معمولی انسان کے اندر فطری مانا گیا ہے)

تصادف کی وجہ سے کسی فیصلہ کن نتیجہ تک نہ پہنچ سکیں گے۔ فرض کرو کہ غیر منصفانہ طرز عمل اسی قدر مہمل ہوتا ہے، جس قدر کہ اس امر کا انکار کرنا دو اور دو چار نہیں ہوتے، بایں ہمہ اگر کسی شخص کو مہمل بن اور بدبختی میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے تو وہ ظاہر ہے کہ اول الذکر کو اختیار کر لے گا۔ اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کلاڑک یہ نہیں کہتا کہ انسان کا اس قسم کا فعل غلات عقل ہوتا ہے۔

اب ضرورت اس کی تھی اخلاقیات کی تعمیر کے لیے کسی دوسری فلسفیانہ بنیاد کو آتایا جائے۔ معاشرتی فریضہ کے اصول کو عقل مجرذ کی شکل میں پیش کرنے کے بجائے جس کا کسی نہ کسی حد تک فطری محبت نفس کے ساتھ متصادم ہونا ضروری

وٹ شیفتسبری انز  
۱۶۱۷ تا ۱۶۷۸ء

ہے، انسان کے معاشرتی تاثرات کو فطری ثابت کیا جائے یہ دیکھایا جائے کہ ان میں اور اس کی خیالی محبت نفس کوئی تقارض نہیں ہے۔ یہ وہ راہ فکر ہے جس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ اس کا شیفتسبری نے ابتداء کیا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ پچھلا شخص ہے جس نے ان فطری جذبات پر زور دیا ہے جو انسان کو اس کے اپنائے جنس سے وابستہ رکھتے ہیں۔ متقدمین کا تو ذکر ہی کیا ہے، کہبر لنڈ نے اس پر با تفصیل گفتگو کی تھی اور کلاڑک نے اس کو مہمت عام کی مجرذ عقلیت کو ثابت کرتے وقت اس سے کام لیا تھا۔ مگر شیفتسبری سے پچھلے کسی اخلاقی فلسفی نے اس کو اپنے فلسفہ کا اصل اساس نہیں بنایا۔ ابھی تک کسی نے اخلاقیاتی دیکھی کا مرکز عقل کے علاوہ کسی اور شے کو نہ بتایا تھا، جس کا نقص اس طرح پر کیا جاتا کہ یہ مجرد اخلاقی امتیازات یا قوانین الہی پر جاوی ہے، اور یہ نہیں کہا تھا کہ جذباتی تحریکات معاشرتی فریضہ کی محرک ہوتی ہیں۔ کسی نے اب تک تجربہ کی ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کر کے، ہماری فطرت کے بیغرضانہ اور خود غرضانہ عناصر میں امتیاز نہیں کیا تھا۔ اور اس قدر ان کی کامل ہموالی ثابت کرنے کی کوشش نہ کی تھی۔ شیفتسبری اپنی کتاب انگوائری کا سرنگ و پر جو اینڈ میرٹ میں خیر کی انانی تفسیر جس کا موجد اہس تھا، پر نکتہ چینی سے آغاز کرتا ہے۔ اور جس کی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں فریضہ کے عقلی و جذبات کے نظریہ سے قطعاً تردید ہوتی

تھی۔ یہ فقیر صرف اس حالت میں صحیح ہو سکتی ہے، جب ہم انسان کو ایسا وجود خیال کریں، جس کو اور کسی سے علاقہ نہ ہو۔ بلاشبہ ہم ایسی ذات کو، اس حالت میں اچھی کہہ سکتے اگر اس کی تحریکات و وجہات میں ایسی ہموانی ہوتی جس سے اس کو مسرت و اطمینان میں مدد ملتی۔ مگر انسان پر ہم ایک بڑے نظام کی نسبت سے غور کرنے پر مجبور ہیں، اور اس نسبت سے ہم اس پر غور کرتے ہیں، جس کا کہ وہ ایک جزو ہے! اس لیے ہم اس کو صرف اسی حالت میں اچھا کہتے ہیں، جب اس کی تسویقات اور طرح سے تناسب و ختم ہوتی ہیں، کہ اس وسیع تر نظام کی خیر کی ترقی کے لیے مفید و مناسب ہوتی ہیں۔ نیز یہ کہ ہم اس قسم کی ذات سے ملکی، محض اس لیے منسوب نہیں کرتے کہ اس کے خارجی افعال مفید نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک انسان کو نیک کہتے ہیں، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ اس کے رجحانات، و جذبات اس قسم کے ہیں، جو آپ ہی آپ بلا کسی مجبوری کے معاشرت انسانی کی خیر کا باعث ہوتے ہیں۔ بالکل باخلاق انسان کو اگر حکومت کے تباہ سے رہا کر دیا جائے کہ تو وہ اپنے ان کے جنس میں تباہی پھیلا دیگا۔ اور ایسے شخص کو ہم متفقہ طور پر نیک نہیں کہتے۔ پس نیکی سے ایک صاحب عقل و فہم ذات کے اندر ایسے بے غرضانہ جذبات تصور ہوتے ہیں، جن کا مقصد براہ راست دوسروں کی خیر و فلاح ہوتی ہے۔ مگر شکیبائی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس قسم کی کریمانہ معاشرتی تسویقات ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں، اور ایک ذات کو اچھا اور نیک بنانے کے لیے اور کسی قسم کی تسویقات کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس وہ ہنایت و ضاحت کیساتھ یہ بتاتا ہے کہ بعض جذبات مثلاً رحم یا محبت والدین، اس قدر قوی ہو سکتے ہیں کہ دوسرے جذبات حسنہ کی قوت و عمل میں غلبہ ڈال دیں اور ممکن ہے کہ یہ اس قدر شدید ہوں کہ خود اپنے آپ کو اکارت کر دیں اور اپنے مقصود کو کھو دیں۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے، کہ ایسی تسویقات کئی کمی جو فرد کی بقا کے لیے مفید ہیں، مگر نوع کے لیے مضر ہو سکتی ہیں، اور لہذا بری ہوگی۔ مختصر یہ کہ نیکی یا خیر دونوں قسم کی تسویقات کی ایک مائع وجود ہونے پر مبنی ہے، ہر ایک تسویقی باقی تسویقات کی نسبت سے ایک خاص مقدار میں ہوتی چاہیے۔ جس سے کہ مختلف عناصر میں ایک خاص

ہمسواری و توازن قائم ہو جائے۔ (جنی نوع انسان کی صلاح و فلاح ترقی کا موجب ہونا صحیح توازن و متناسب کا معیار ہے، جب یہ ثابت ہو چکا تو اب فیضی ہی کے استدلال کا اصل منشا صرف اس قدر رہ جاتا ہے، کہ جنی نوع انسان میں ذاتی و معاشرتی جذبات کا اسی قسم کا امتزاج و توازن جو قدر بنا نام خیر کا باعث ہوتا ہے، اس فرد کی مسرت و سعادت کا بھی باعث ہوتا ہے، جس کے اندر یہ موجود ہوتا ہے)۔ وہ تسویقات کی تین قسمیں بیان کرتا ہے (۱) فطری جذبات جن کی تعریف میں وہ یہ کہتا ہے، کہ جن کی بنیاد جنی نوع سے محبت نیک نیتی و ہمدردی پر ہوتی ہے (۲) ذاتی جذبات و تاثرات جن میں زندگی کی محبت مسرت کے احساس، جسمانی اشتہاء، ان آسانیوں کی خواہش جن سے ہماری زندگی اچھی طرح سے بہرہ ور ہوتی ہے، تعریف و تحسین کی محبت تن آسانی و آرام کی محبت وغیرہ شامل ہیں (۳) غیر فطری جذبات و تاثرات۔ اس عنوان کے تحت احساس مسرت کے علاوہ تمام کمینہ پوری ہی کے جذبات ہی نہیں آجاتے بلکہ ضعیف الاعتقادی و حشمانہ رسم و رواج ادنیٰ درجہ کی اور ذلیل اشتہاء اور بعض بہت ہی شدید جذبات نفس تک داخل ہو جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ جس شخص کو ان کا تجزیہ ہوتا ہے، اس کے واسطے یہ مسرت کا نہایت ہی عمدہ ذریعہ ہیں۔ ذہنی لذات جسمانی لذات پر فوقیت رکھتی ہیں، اور کریمانہ جذبات کے گل سے انسان کو ذہنی نقصانی کا سب سے بڑا خرمن میسر آتا ہے۔ اس کے تین سبب ہوتے ہیں (۱) کریمانہ جذبہ لذت خود لذت بخش ہوتا ہے (۲) دوسروں کی مسرت سے انسان ہمدردی کی بنا پر مسرور ہوتا ہے (۳) ان کی محبت اور قدر سے خوشی ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاشرتی جذبات کا انسانی زندگی میں بہت بڑا مرتبہ ہے۔ کیونکہ جن کو نفس پرستی کے شہوانی التذاذات کہا جاتا ہے، یہ ان کے لیے بھی لازمی جزو ہیں۔ ان فطری اور عمدہ جذبات کو پوری قوت کے ساتھ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ انسان لذت سے بہرہ مند ہونے کے سب سے بڑے وسائل اور قوت رکھتا ہے۔ ان کا ہونا یقیناً بد بختی اور شر ہے۔ اس طرح پر اگر سطحی نظر سے دیکھا جائے تو

یہ بے غرضانہ تسویقات جن کا مقصد دوسرے کی خیر ہوتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی خیر سے پرے لیجا رہی ہیں۔ مگر درحقیقت یہ انسان کو اس کی طرف لیجاتی ہیں۔ دوسری طرف وہ جذبات جو انسان کے نفس سے متعلق ہوتے ہیں، جن پر بقول شیخ غفرلہ محبت کا مدار ہے، ظاہر میں براہ راست فرد کی خیر کو مقصود رکھتے ہیں۔ مگر براہ راست اسی وقت اس میں معین ہوتے ہیں، جب ان کو ایک خاص حد کے اندر رکھا جاتا ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے وہ غضب کی آلم آفریں ہونے شہوانی اشتہاؤں کو حد سے زیادہ سیر کرنے سے لذت کا خون ہوجانے پر اس بے چینی و بے قرار سی پر، جو طمع اور تحسین کی بے اندازہ خواہش رکھنے سے ہوتی ہے اور ان متعدد دھڑکیوں پر، جو کالہی و آرام طلبی پیدا ہوجاتی ہیں، زور دیتا ہے، زندگی کی محبت بھی حد سے زیادہ ہو سکتی ہے، اور اس شخص کی بد مزگی کا باعث ہو سکتی ہے جو اس میں مبتلا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حیثیت محبوبی جس نقطہ پر یہ جذبات و رجحانات فرد کے لیے مضر ہونا شروع ہوئے اسی نقطہ پر معاشرہ کیلئے بھی مضر ہونا شروع ہوجاتے ہیں اور اس نقطہ سے بھلے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح کی خیر و صلاح کیلئے مفید تھے مگر وہ ان دونوں نقطوں کی مطابقت کسی واضح و قطعی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔

یہ امر کہ غیر فطری جذبات سے ہر عہدہ توازن و لطف ہن سے خارج ہیں خود ان کے تعقل سے واضح ہے، کیونکہ ان کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے، کہ یہ ایسے جذبات ہیں، جن سے نہ تو انفرادی فائدہ ہوتا ہے، اور نہ اجتماعی۔ لیکن اس مقام پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے، کہ خالص کینہ پروری کی خواہش۔ (اور یہاں زیادہ تر یہی اس کے پیش نظر ہیں) ایسے اندر ایک طرح کی لذت رکھتی ہیں۔ اور اگر کہیں یہ قوی ہوں تو ان کے اندر فرد کی مسرت کا ایسا اہم عنصر ہوتا ہے، کہ اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس خیال کو شیخ غفرلہ غلط سمجھتا ہے۔ ”محبت کرنا اور مہربانی سے پیش آنا۔“ بجائے خود ایک خوشی ہوتی ہے، ایسی خوشی جس سے بھلے کسی قسم کی بے چینی یا تکلیف

نہیں ہوتی، اور اس سے تشفی و اطمینان کے علاوہ پیدا بھی کچھ نہیں ہوتا، اس کے برعکس عناد نفرت اور دشمنی دراصل تکلیف اور الم ہیں، اور ان سے اس کے علاوہ کوئی لذت بھی پیدا نہیں ہوتی، کہ غیر فطری خواہش و زائدہ کے لئے کسی ایسی شے سے دب جاتی ہے، جو اس کو ٹھنکاتا کرتی ہے، لذت کتنی ہی قوتی کیوں نہ معلوم ہو، مگر اس سے محض اس حالت کی خرابی ظاہر ہوتی ہے جس سے کہ یہ پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس پر ہم دوسروں کی بدخواہی کا احساس بھی زیادہ کریں، تو یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے قسم کے خوفناک غیر فطری اور جذبے رکھنے کے معنی سخت بد حال و زبوں احوال ہونگے مساوی ہیں۔ اس طرح سے ہم پھر اس عام نتیجہ کے نکالنے پر مجبور ہیں کہ جذبات کا جو توازن اور مہنوالی اجتماعی خیر کے لئے مفید ہے وہی انفرادی خیر کے لئے بھی مفید ہے۔

اب تک میں نے فطریہ احساس اخلاقی کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے، جس کو بعض اوقات شیفٹمبری کا اساسی اصول کہا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ نظریہ اگرچہ خاص اور اہم ہے، مگر اس کے اصلی استدلال کے لئے کوئی زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ اس کی اخلاقیاتی عمارت کی کبھی نہیں، بلکہ جوئی ہے شیفٹمبری کے نزدیک ایسا شخص جس میں کسی قسم کی اخلاقی حس بھی نہ ہو، وہ بھی اپنے لئے یہی مفید پائے گا، کہ اپنے انائی و اجتماعی جذبات میں وہ توازن قائم رکھے جو بنی نوع انسان کے لئے مفید ہے۔ اس قسم کے انسان کا اگر وجود ہو، تو اس کے متعلق کہہ سکیں گے کہ اس میں اچھائی تو ہے، مگر فضیلت یا نیکی نہیں ہے۔ مگر شیفٹمبری کے نزدیک اس قسم کا انسان درحقیقت دستیاب نہیں ہو سکتا۔ ایک صاحب عقل ذات کے اندر، محض ان ذوات ہی سے جذبات نہیں ہوتے جن کا اس کو خارج میں احساس ہوتا ہے، بلکہ خود افعال اور جذبات رحم مہربانی فکر گذاری اور ان کے مخالف جذبات تحمل کی بدولت ذہن کے سامنے آتے ہیں، اس کے معروض بن جاتے ہیں۔ پس اس تحملی حس کی بدولت خود ان جذبات کی نسبت ایک اور جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نیکی یا اچھائی کو محض اس کے ذاتی حسن و قیمت کی خاطر، دوست رکھنے لگتا ہے۔

اور اس کے عکس سے اس کو نفرت ہو جاتی ہے۔ اس کے خیال کے بموجب کسی ایسی صاحب عقل ذات کا تخیل ناممکن ہے جس کے اندر یہ اخلاقی یا انفعالی حیثیت نہ ہو۔ اس سے ٹھوکار سی اور نیک کردار سی کی اور تحریک ہوتی ہے، اور انسانی و اجتماعی جذبات کے توازن میں اگر کمی رہ بھی گئی ہوگی، تو وہ اس سے پوری ہو جائے گی اور جس دلیل سے اجتماعی و انفرادی خیر ایک ثابت کی گئی ہے، اس میں ایک تنظیم کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، کیونکہ شیفسٹرمی کے نزدیک اگر حاسہ اخلاقی خراب نہ ہو گیا ہو، تو اس کا عمل اس فیصلہ کے مطابق ہوتا ہے، کہ کوئی شے بنی نوع انسان کی بہتری میں مفید ہے اور کوئی نہیں ہے اگرچہ بظاہر یہ کسی ایسے فیصلہ کو مستلزم نہیں ہے۔ نیز وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی نظری رکنے حاسہ اخلاقی کو بلا واسطہ اور براہ راست یکبارہ معطل نہیں کر سکتی مگر کم و رواج بے اعتدالی عمل اس کو بڑی حد تک ضائع کر دیتے ہیں، اور کسی ایسے مجموعے میں مذہب سے ممکن ہے یہ بالکل ہی منقلب ہو جائے جس میں ہم کو ایسے معبود کا احترام کرنا پڑے جس کے اندر یہ اخلاقی کی صفات ہوں۔

شیفسٹرمی کی کتاب "مخصوصیات" نے انگریزی اخلاقیات کی تاریخ میں انقلاب پیدا کر دیا۔ اس کے بعد جو علمائے اخلاق کی پشت گذری ہے، ان کے یہاں مجرد عقلی اصولوں کی بحث پس پشت جا پڑی ہے۔ اور اس کی جگہ ذہن انسانی کا تجربی مطالعہ اور اس کی مختلف شہیقات و عواطف کے واقعی عمل کا مشاہدہ لے لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے پہلے کے معنفین نے تجربی نفسیات سے غفلت نہیں برتی۔ ان میں سے تھور نے جذبات کی بحث کرتے وقت ڈیکارٹ کی تقلید کی تھی۔ اور لاک کا رسالہ اپنی جہتیں نسبتاً شدید تحریک کا باعث ہوا تھا۔ باس ہرہ شیفسٹرمی علمائے اخلاق میں سے پہلا ہے جو نفسیاتی تجربہ کو مراحتاً اخلاقیات کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس کے اشاروں کو پیچھیننے نے تجربی و تجربی اخلاقی فلسفہ کا بنیاد ہی عمدہ نظام بنادیا۔ اور اگر براہ راست نہیں تو پیچھین کے واسطے سے انھوں نے میوم کے نظریات کو متاثر کیا۔ اور اس طرح سے ان کا تعلق بعد کی افادیت سے

تاکم ہو جاتا ہے۔ علاوہ بریں فیضی کے اصل اسے لال کے مواد کو چلنے سے اختیار کیا۔ اگرچہ یہ اس کی قوی اور محتاط ذہانت سے بغیر ترمیم و اصلاح کے نہ رہ سکا۔ دوسری طرف فیضی کی اخلاقیاتی رجائیت جو کہ موخر تو زیادہ تھی، اور صحت و قطعیت کا عنصر اس میں کم تھا، اور نیز اس کا تعلق فطری نہایت سے تھا جس سے مذہب عیسوی کا طریقہ غیر ضروری متصور ہوتا تھا۔ (لیکن اس سے اس کی خرابی ظاہر ہوتی تھی) اس لیے راسخ العقیدہ اہل مذہب اور کلیسیا آزاد خیال بھی اس کی مخالفت کیے بغیر نہ رہ سکتے تھے۔ ان آخر الذکر میں سے مینڈیولی جو شہد کی کہیوں کے افانے یا انفرادی عیوب اور اجتماعی منافع کا مصنف ہے۔ مینڈیولی بہت مشہور تھا۔ اس کو اخلاقی فلسفی تو مشکل سے کہا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ نہایت عمدہ فلسفیانہ بصیرت رکھتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مخالف اخلاق معنی ظاہری تطابق سے بھی معزایں۔ اس کو اس امر کا یقین ہے کہ نیکی (جہاں کہیں کہ یہ محض بناوٹ نہیں ہوتی) وہاں بھی محض مصنوعی ہوتی ہے۔ مگر اس کو اس امر کا قطعی یقین نہیں ہے کہ معاشرہ کو جذبات و اشتہات کے بیہودہ و لے مرزا لچھاوے مفید ہیں یا سیاسیات دانوں کے لیے ایسی شے کا اختراع موجب خیر ہو سکتا ہے، جس کو آنکھوں نے انسان قبسی ہو قوت مخلوق کے غرور و ناز کے جذبے سے کھیل کر ایجاد کیا ہے۔ لیکن جس خیال کو وہ اس طرح برأت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے، یعنی کہ اخلاقی ضبط انسان کے لیے فطری نہیں بلکہ یہ اس پر خارج سے عائد کیا گیا ہے، وہ اس کے عہد کے مہذب لوگوں میں عام طور پر رائج تھا، اور برکے کی کتاب ایلی فران اور اس سے بھی زیادہ مشہور بٹلر کی کتاب سرمنس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فطرت انسانی کا وہ نظریہ جس کے خلاف بٹلر و عظمت کا ہے، وہ پوری طرح مینڈیولی کا نہ تھا، اور نہ اس کو صحیح معنی میں ہابس کا کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ بٹلر اس پر اس طرح سے بحث کرتا ہے کہ گویا اس کی فلسفیانہ بنیاد بھی ہابس کی

فٹ بٹلر ۱۹۲۶ء  
تا ۱۹۵۷ء



نفسیات میں ہے۔ یہ گویا ہنس ہی کا فلسفہ تھا جس کو اس طرح سے ہلٹ دیا گیا تھا کہ اس کا اندر کا حصہ باہر کی طرف آگیا، یعنی تعمیری ہونے کے بجائے اس کو بے مضابطہ اور خود پرست بنا دیا گیا تھا۔ ہنس نے کہا تھا کہ انسان کی حالت فطرت غنیمت اخلاقی و غیر منظم تھی۔ اخلاقی قوانین امن و امان کا ذریعہ ہیں، جو بقائے نفس کا موجب ہے۔ اس خیال کے مطابق جس حد تک اخلاق سے ہنس بحث کرتا ہے وہ اگرچہ ایک معاہدہ کی صورت رکھتا ہے، اور اس کے عمل میں آنے کے لیے معاشرتی بیان ضروری ہے، جس سے کہ حکومت قائم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ بحیثیت صاحب عقل ہونے تمام انسانوں کو مکلف بناتا ہے۔ مگر اس کے برعکس جو مفروضہ سے یعنی جو پچھ فطری ہے اس کا قرین عقل ہونا بھی ضروری ہے، اکثر لوگوں کے دلوں میں باقی رہا جن کو اس کا یقین آگیا کہ بے لگام انا بھت ہی فطری ہے۔ ان دو اعتقادوں کی ترکیب سے ایسے نتائج پیدا ہونے کا امکان تھا جو علمی طور پر امن عامہ کے خلاف تو نہ تھے۔ مگر برعکس معاشرتی لطائیت کے لیے خطرناک ضرور تھے۔ اس نظریہ کی مخالفت میں بٹلر اپنے شخص منیر کے فطری اقتدار ہی پر زور نہیں دیتا، جیسا کہ بعض اوقات بے پروائی سے اس کے متعلق فرض کر لیا جاتا ہے، اور جس کو اس کے حریف مقنونی کہہ کر رد کرتے ہیں۔ بلکہ وہ ایک اور دقیق و موثر دلیل بھی استعمال کرتا ہے، اولاً تو وہ شیفٹسبری کی طرح سے یہ ثابت کرتا ہے کہ معاشرتی جذبات بھی اسی طرح سے فطری ہیں، جس طرح سے وہ اشتہائیں اور خواہشیں جو متضاد براہ راست بقائے نفس کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کے بعد وہ اور آگے بڑھتا ہے، اور رد اقیہہ کے نظریہ فطرت یعنی فطری اشتہاؤں کے اولین مقاصد، کو زندہ کر کے کہتا ہے کہ لذت ان کسوفات کی بھی مقصد اولیں نہیں ہے جن کو شیفٹسبری جذبات نفس میں سے تسلیم کرتا ہے۔ بلکہ یہ ایک نتیجہ ہوتی جو ان کے اپنی فطری غایتوں کے حاصل کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم کو محبت نفس، یعنی اس خواہش پر محض کو اپنی مسرت کے متعلق ہوتی ہے یا لذت کو ان جزدی جذبات اشتہائات اور خواہشوں سے ممتاز کرنا

چاہئے، جن کا مقصود لذت کے علاوہ اور کچھ ہوتا ہے، اور جن کی تعلق سے انسان کو لذت محسوس ہوتی ہے۔ آخر الذکر جذبات غرضمندانہ مشغولی ہی کے تصور علیحدہ تسویقات کی صورت میں مفروض ہیں کیونکہ اگر اس قسم کی خواہش پہلے سے موجود نہ ہوتیں تو محبت نفس کے لئے، کوئی لذت اپنا مقصود بنانے کے لئے نہ رہ جاتی۔ مثلاً بھوک کا مقصود غذا کا کھانا ہے نہ کہ کھانے کی لذت، لہذا بھوک اسی طرح سے غرضمندانہ نہیں ہے، جس طرح سے کہ مرحمت نہیں ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسرت جو محبت نفس کی مقصود ہے، اس کا حیوانی لذات بھی ایک جزو ہیں، تو یہی محبت اور پھر رومی کی لذت کے متعلق بھی کہا جاسکے گا۔ حیوانی اشتہا میں دیا اور خواہشیں، محبت نفس کی اشکال نہیں ہیں یہ امر اس واقعہ سے بھی ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک بعض حالات میں اس کی مخالفت ہو جاتی ہے۔ بلاشبہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان جذبہ پر اپنے حقیقی مفاد کو قربان کر دیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس قسم کے طرز عمل کو انسان میں حیثیت صاحب عقل ہونے کے فطری نہیں کہہ سکتے بلکہ اس کے اندر ہم اسی کو فطری سمجھتے ہیں۔ کہ وہ اپنی عارضی و لمبی تسویقات کو قابو میں رکھے۔ اس طرح پر فطری اور غیر منضبط انانیت کا تصور نفسانی اعتبار سے خیال قابل ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ (۱) انسان کی اولین تسویقات کو کسی حالت میں کسی طور پر انانی نہیں کہہ سکتے اور (۲) انسان صحیح معنی میں اس وقت تک خود غرض نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے اندر ضبط پیدا نہ کر لے۔ بلکہ کہنا تو یہ چاہیے کہ خود غرض کو دو اعتبار سے خود پر ضبط رکھنا چاہیے۔ اور معقول محبت نفس کو اور تسویقات ہی کو نہیں بلکہ خود کو کبھی قابو میں رکھنا چاہیے۔ کیونکہ مسرت ایسے احساسات کی بنی ہوئی ہے جو محبت نفس کے علاوہ اور تسویقات کی تسخیر سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر محبت نفس کی حد سے زیادہ شدت ہوگی، تو اس سے مسرت جو محبت نفس کا مقصود ہے اس میں کمی ہوتی لازمی ہے۔

پس غرض کے نزدیک فطرت انسانی کا عملی روح ایسی تسویقات کا نظام نہیں ہے جس میں اس کو عمدہ حالت میں رکھنے کے لئے ایک خاص قسم کا توازن و ہموائی قائم رکھنے کی ضرورت ہے۔ بلکہ یہ ایسا نظام ہے جس میں عمل کے لیکن سرچشمے فطری طور پر

حکماں اور مضابطہ رہتے ہیں، اور باقی فطری طور پر اس مضبوط کو تسلیم کرتے ہیں، اگرچہ ان کے متعلق دیگر فیضیہ سبب کے ساتھ اس امر میں متعلق ہے کہ تمام وہ استویقات جن کو فطری کہا جاسکتا ہے، تمام وہ تحریکات جو فطرت انسانی کے اصل خاکہ اور ساخت سے متعلق ہیں، ان کا ایک جائز طبقہ عمل ہوتا ہے۔ یہ ان استویقات پر بھی صادق آتا ہے، جو ضرور سانی سے متعلق ہوتی ہیں، جن کے مابین وہ (۱) محض جہل جذبہ انتقام جس کو وہ کسی یکایک خرابی سے نفس کی حفاظت کرنے میں مفید کہتا ہے، اور (۲) عمدی انتقام جس کا صحیح مقصد محض نقصان نہیں بلکہ ظلم و نا انصافی ہے، امتیاز کرتا ہے۔ جب اس کو مناسب طور پر محدود رکھا جاتا ہے تو اس قسم کا عمدی انتقام معاشرتی نقطہ نظر سے مفید ہوتا ہے، بلکہ عدالت کو قرار واقعی طور پر عمل میں لانے کے لیے ناگزیر ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ بہت ہی مستحسن ہے کہ لوگ بدکرداروں کی ٹھنڈے دل سے غور کر کے کھڑکھڑا کر دیکھیں، مگر تجربہ کہتا ہے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ جب صورت حال کے اندر انتقام کو دخل نہیں ہوتا تو صحیح معنی میں ایک شخص کو دوسرے کے ساتھ براہ راست دشمنی بھی نہیں ہوتی۔ رشک و حسد محض فوق کی خواہش جس کے پورا کرنے کے لیے برے ذرائع استعمال کیے جاتے ہیں، مختصر یہ کہ ہماری تمام فطری خواہشیں اشتہائیں اور جذبے اپنے فوری نتائج کے اعتبار سے محبت، نفس اور مرصمت دونوں سے کہتے ہی میسر و منتا زکیوں نہ ہوں، مگر مناسب حد و دین ان میں اجتماعی و انفرادی دونوں خیروں کو ترقی دینے کا رجحان ہوتا ہے۔ اگرچہ ان کا ایک مجموعہ جن میں حیوانی اشتہائیں داخل ہیں، دراصل فرد کی خیر و فلاح ہی مائل ہے، اور دوسری خواہشیں جیسی کہ عزت، یکنامی، محبت معاشرہ و جو اس کی خیر و فلاح کی محبت سے غلطہ ہے، کامیاب عیب کے خلاف غصہ، یہ دراصل اجتماعی خیر کی طرف مائل ہیں۔

اس حد تک تو عمل کے، ان فطری ذرائع کے متعلق کہا گیا ہے، جن کے لیے مضبوط کی ضرورت ہے۔ بلکہ کے خیال میں ان اصولوں کا پتہ چلانا اور بھی دشوار ہے، جو فطرتاً مضبوط ہیں اس کے پہلے سرمن کی زبان سے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے تین اصول ہوتے ہیں۔ محبت، نفس، مرصمت و ضمیر۔ ان میں پہلے دو مافی

طور پر توفیقات کے ان دو محبوسوں پر قابو رکھتے ہیں، جو دراصل انفرادی و اجتماعی خیر کی مائل ہوتے ہیں۔ فیہر سب سے بڑا حاکم و نگران ہے۔ مگر بلکہ عبارت کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ مرمت کے قفل سے وہ جو کچھ سمجھتا ہے، وہ متعین طور پر عام خیر کی خواہش نہیں ہے، بلکہ خاص افراد کے لئے جذبہ محبت ہے۔ اگر بنی نوع انسان میں دوستی کا کوئی رجمان ہے، اگر کوئی ایسی شئی ہے جس کو رحم والدینی اور اولاد کی محبت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں، اگر فطرت انسانی میں کوئی ایسا جذبہ ہے جس کی غرض و غایت دوسرے کی خیر ہے، تو یہ مرمت ہے، ممکن ہے کہ اسے اجتماعی مرمت (یا عام بنی نوع انسان کی مرمت کے خیال) کے فیہر اور خاص قسم کے جذبات سے علحدہ وجود رکھنے کی بابت شک تو یہ اور زیادہ یقین کے ساتھ تو یہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ مرمت لکھتے وقت اس نے طبیعت خیر کے اس خیل کو قطعی طور پر ترک نہ کیا تھا، کہ فیہر کے مطابق یہ حیثیت مجموعی کل معاشرہ کی خیر یا سعادت کے دار کی غایت اصلی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان ایک قوم ہے او۔ ہم سب کو ایک دوسرے سے تعلق و نسبت ہے، کہ دار کی ایک اجتماعی غرض و غایت ہے، جس کے پورا کرنے کے لئے ہر فرد مکلف ہے۔ بہر حال وہ (پیشین کی طرح) اجتماعی مرمت انفرادی مرمت کی خاموش خواہش (جس کو کہ وہ محبت نفس کہتا ہے) کے جلوہ پہلو ایسی ہی خاموش خواہش واضح طور پر تسلیم نہیں کرتا۔

پس روح کی سیاست میں فیہر اور مناسب محبت نفس دو اعتبار باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کے متعلق بلکہ درحقیقت یہ خیال نہیں ہے، دیکھا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے، کہ محبت نفس دراصل فیہر کے تابع ہوتی ہے۔ کم از کم اگر ہم علی تعلق سے قطع نظر کریں ان دونوں کے نظری تعلق پر غور کریں، تو ایسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ ان پر وہ علحدہ علحدہ اصولوں کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان کے اختلاف کو ایک دوسرے سے اس قدر علحدہ مانتا ہے، کہ یہ قرین فطرت نہیں ہے، کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی تابع بنایا جائے۔ مناسب حد تک محبت نفس اور فیہر فطرت انسانی میں دو بڑے اور اعلیٰ اصول ہیں۔ اگر کسی اصل میں اور سب اصولوں کی خلاف ورزی ہو جائے، تو صرف اس کی فطرت کی مطابقت اس کو موزون بنا دیتی ہے۔ لیکن

اگر ان دونوں میں سے کسی کی خلاف ورزی ہو جائے، تو پھر وہ فعل غیر موزون ہو جاتا ہے۔ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ بالعرض محال، اگر ان دونوں اموالوں میں کسی تقادم ہو جائے، کیونکہ ان میں تقادم ہونا ناممکن ہے، تو ضمیر کو محبت نفس کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ چونکہ ”مسرت اور بد بختی کے متعلق ہمارے تصورات ہم سے قریب ترین اور ہمارے لیے اہم ترین ہوتے ہیں۔۔۔ اگرچہ نیکی اور اخلاقی راستہ سبزی عائب و خیر کی محبت اور ان کی تلاش پر مشتمل ہوتی ہے، بایں ہمہ جب ہم کسی وقت اطمینان سے غور کرتے ہیں، تو ہم اس طرز عمل کو یا کسی طرز عمل کو اس وقت تک صحیح نہیں سمجھ سکتے، جب تک کہ ہم کو اس کا یقین نہ ہو، کہ یہ ہمارے لیے مسرت کا باعث ہوگا، یا کم از کم جاری مسرت کے منافی نہ ہوگا، شیفتبیری کے استدلال میں بعد ہی فرض کیا گیا ہے، کہ آخری فیصلہ انفرادی غرض ہی سے ہونا چاہیے۔ لیکن اس نے اس کو واضح طور پر بیان نہیں کیا۔ باوجودیکہ اس نے بے غرضانہ جذبات و تسویقات پر انتہا سے زیادہ زور دیا ہے، مگر جب وہ خود سے یہ سوال کرتا ہے کہ نیکی کی ذمہ داری ہم پر کیونکر عائد ہوتی ہے، یا یہ کہ نیکو کاریوں میں تو اس کے ذہن میں انسانی نقطہ نظر کے علاوہ اور کسی نقطہ سے اس کا جواب نہیں آتا۔ وہ اپنے فائدے کی خاطر نیکی کی راہ اختیار کرے۔ اس کے اسباب تمام و کمال محبت نفس سے متعلق ہیں لیکن بلکہ کا خیال یہ ہے کہ میرے خیال سے شیفتبیری کے خیال کی تصحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ میں نے ضمیر کے اقتدار کا غرضی طور پر لحاظ رکھا ہے۔ اور یہ نتیجہ کسی ایسے ارتیبانی کے مقابلہ میں نہایت ہی اہم ہے، جو عالم میں نیکی کے مسرتی رجحان کا یقین نہ رکھتا ہو۔ اس کا خیال ہے کہ ضمیر کا نظری اقتدار تسلیم کر لیا جائے، تو اس قسم کا ارتیبانی بھی اس بائیل شک میں کر سکتا۔ دنیاوی منافع پر ذریعہ کو ترجیح ہے۔۔۔ قطع نظر الہامی مذہب کے احکامات کے۔ کیونکہ ضمیر کے احکام واضح و یقینی ہوتے ہیں اور جو فرضی کے انداز سے محض ان نتائج کی طرف رہنمائی دیتے ہیں، جن کے صحیح ہونے کے متعلق گمان غالب ہوتا ہے۔ اور جہاں دو اقتداروں میں تقادم ہوتا ہے، تو وہاں زیادہ یقینی ذمہ داری و مجبوری کم یقینی کو لازمی طور پر باطل فنا کر دے گی۔ پس بلکہ کی اخلاقیاتی عمارت اس بنیاد پر قائم ہے، جو محض طبعی است

کہا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا بالکل معقول ہے کہ جن دو اندرونی حکومتوں کے تحت ہم اپنے آپ کو فطری طور پر پاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ موافق ہیں، جب تک کہ اس کے مخالف ثبوت ہم پہنچ جائے اور اس قسم کا ثبوت ہم پہنچانا ممکن ہے، کیونکہ انسانی انداز قطعی طور پر غیر قطعی ہوتا ہے۔ انسان کی نیکی اور اس کی مسرت کو ایک قیاس کر۔ ڈسک لئے ایک اور نفسیاتی سبب بھی ہے، جو وہ عمل کے اچھا اور بُرے پھل کی بصیرت میں پایا ہے، جو ایک قطعی فطری ایٹلاف کی بنا پر ہماری اخلاقی خیر و شر کی بصیرت کے ساتھ ہوتا ہے۔

بلکہ فطرت انسانی کے انضباطی اصولوں کا وضع طور پر دو قرار دینا فلسفہ اخلاق میں ایک اہم قدم ہے، کیونکہ یہ اس اساسی فرق کو نمایاں کرتا ہے جو دورِ حاضر کے انگلستان اور یونانی روحی دنیا کے اخلاقی فکروں میں تھا۔ یہ فرق اس بنا پر اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے کہ بلکہ کا عام اصول یعنی فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا، روایت سے ماخوذ ہے، اور اس کا فطرت انسانی کے متعلق یہ خیال کہ یہ تسویقات کا ایک باقاعدہ نظام ہے، صراحتاً فلاطونی ہے لیکن فلاطونیت روایت اور یونان کے اخلاقی فلسفہ میں عام طور پر صرف ایک اصول یا حکمِ قوت تسلیم کی گئی ہے، جس کو عقل کہا جاتا ہے، اب اس کے ضابطہ کو جس طرح سے چاہے سمجھا جائے۔ جدید اخلاقیاتی خیال میں بوجب پوری طرح پروا نہ ہو تو اس میں دو اصول برآمد ہوتے ہیں۔ عام عقل اور انسانی عقل ضمیر اور محبت نفس۔ یہ ثنویت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، کلاسک کے یہاں معقول کردار کی بحث میں مبہم طور پر نظر آتی ہے۔ اور شیفٹسبری کی نیکی یا فضیلت کی ذمہ داری کے بیان میں شیفٹسبری (۱۶۹۹ء) اور ایسٹن (۱۷۵۹ء) کے مابین ایک نیچر ڈیفینڈ (۱۷۵۳ء) میں تقریباً اسی طرح سے تسلیم کر چکا تھا۔ اس کتاب میں ہم پہلی مرتبہ اخلاقی خیر اور فطری خیر یا مسرت پر اس طرح علحدہ علحدہ بحث دیکھتے ہیں کہ گویا عقلی تلاش و جستجو کے یہ دو مقصد ہوں۔ ان کی ہمنوائی کو اخلاقی علم سے نہیں بلکہ نفسی اعتماد و ایمان سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ والیسٹن کا اخلاقی مشہد کا نظریہ کہ شر

صحیح قضیہ کی عملی تردید پر مشتمل ہوتا ہے، کلا رک کی تعلیم کے سب سے زیادہ اوق حصہ سے بہت مشابہ ہے اور یہ بٹلر کے پسند آنے کے قابل نہ تھا۔ جو سختی کے ساتھ عام سمجھ کے مطابق رہتا ہے۔ مگر مسرت بالذت کے متعلق جو اس کا بیان ہے کہ یہ صحیح طور پر محسن غایت ہوتی ہے جو ہر صاحب عقل کی مقصود ہونی چاہیے۔ بٹلر کی محبت نفس کے تعقل کے بالکل مطابق ہے۔ اور وہ اخلاقی حساب جس سے کہ وائسٹن لذات و آلام کا مقابلہ کرتا ہے، اور مسرت کے تصور کو کمی طور پر صحیح بنانے کی کوشش کرتا ہے، فلسفہ بنیتیم کی طرف پیش قدمی ہے۔

اگر ہم ضمیر اور محبت نفس دونوں کے اقتدار کا اُن کے فطری دعوای سے علاحدہ کوئی سبب تلاش کرتے ہیں تو ہمیں بٹلر کے فلسفہ کا وہ جزو نظر آتا ہے جو ناقص طور پر بیان ہوا ہے۔ محبت نفس کی معقولیت کی نسبت وہ کسی تشریح و توجیہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ انسان کا بحیثیت ایک ذمی عقل مخلوق کے یہ فرض ہے کہ مسرت کو غایت اصلی بنانے کے لئے اس پر غور کرے۔ لہذا انسان کا اپنی مسرت کو عرض بنانا ایک مکمل ہوا فریضہ ہے۔ ضمیر کی معقولیت ایک بالکل مختلف امر ہے۔ یہاں اس کے سامنے ایسے علمائے اخلاق کے کارنامے تھے جیسے کلا رک ہے، جنہوں نے اخلاقی اصولوں کو ریاضی کے ضابطوں کے طور پر عقلی وجدانات یا ضوابط سے ثابت کیا تھا۔ اس استدلال کو بٹلر صحیح تسلیم کرتا ہے، مگر اس کا اتباع نہیں کرتا۔ اس کو کلا رک کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ ہر قسم کے افعال میں ارادہ سے پہلے ایک قسم کی موزونی یا غیر موزونی ہوتی ہے، جس سے خدا کی کردار کاتیت ہوتا ہے۔ اور اخلاقی فرائض صورت حال کی نوعیت سے پیدا ہوتے ہیں اور اخلاقی ضوابط وہ ہوتے ہیں، جن کی معقولیت ہم پر متحقق ہو چکتی ہے۔ پس بدی فطرت و عقل دونوں کے منافی ہے۔ قطع نظر اس سے کہ یہ ہماری فطرت کے کسی اصول کے مخالف ہوتی ہے۔ یا نیز یہ وہ کبھی اس مجرد معقولیت کے ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کرتا، جس کا اخلاقی اصولوں کے سلسلہ میں وہ ذکر کرتا ہے۔ اس کا

طریقہ یہ ہے کہ نفسیاتی غور و فکر سے یہ پتہ چلائے کہ ضمیر کو جسے احکام صادر کرتا ہے۔ وہ ان احکام کو بدیہ ضابطوں اور اخلاق کے وجدانی اصولوں میں منتقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طریقہ سے آخر کار وہ اس نمایاں فرق کے تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو اخلاقی ہمت اور کی جہات اور ان نتائج کے مابین ہے۔ جن کی طرف عام مسرت کا خیال لے جاسکتا ہے۔ میں نے یہ آخر کار اس لئے کہا ہے کہ بلکہ کے اخلاقی خیالات کے نشو و نما میں وجدانی اور افادہ اخلاقیات کے مابین تدریج وہ اختلاف ہونے لگتا ہے جس نے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ جگہ لی ہے۔ ابتدائی مصنفین میں یہ اختلاف بہت ہی چیز نمایاں تھا۔ کلازک کو کبہ لینڈ کے کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ اور شیفٹیری اخلاقی حاسہ کا معمولی حالت میں کچھ ایسا قاتل کرتا ہے جو ان افعال کو جبری نوع کی مسرت کے لئے مفید ہوتے ہیں، فوراً پسند کر لیتا ہے۔ اور بلکہ کے نویں وعظ عفو تقصیر اس کی عبارت میں جس کو اور قاتل کر آئے ہیں ضمیر اور مسرت کے عملی فرق کو ہنوز نظر انداز کیا گیا ہے۔ مگر بارہویں وعظ میں (جو ہمسایہ کی محبت کے اوپر ہے) ایک خفیف سا اشارہ ہے، لیکن (دس سال کے بعد) ایسا کو ہی کے حقہ کے طور پر فضیلت کی حمایت شائع ہوئی ہے، اس میں یہ نہایت شدد کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں وہ کہتا ہے کہ مسرت اور اس کے فقدان پر اگر غلطی و غلطی دیکھا جائے تو یہ کسی طرح سے کل فضیلت یا مصیبت نہیں ہیں۔ کیونکہ ہم کچھ ایسے بنے ہیں کہ جو ٹھیک یا زیادتی اور ظلم کو برا سمجھیں اور بعض موقع کی نسبت بعض پر مسرت کو زیادہ ترجیح دیں۔ بلکہ اس کے کہ کس کردار سے مسرت میں زیادتی ہوتی ہے یا مصیبت میں۔ بلکہ وہ تو مخالف نظر یہ کہ ایک حد تک ایسی غلطی کہتا ہے جس سے شدید تر کوئی اور غلطی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ یہ امر یقینی ہے کہ ظلم بدکاری قتل و غابازی اور مروجہ آزاری کی بعض شدید تر بھی مثالوں سے بھی ظالم و بدکاری موجودہ حالت سے یہ ظاہر ہو کہ اس کو مصیبت زیادہ اور راحت کم ہے بلکہ بعض اوقات ممکن ہے کہ اس کے باطل برعکس معلوم ہو۔



وہ شیفٹیسمی کے  
نظریے کو ترقی دینا  
ہے اور اس کو  
باضابطہ بنایا جا  
ئے۔

بلکہ اگر اس امر کا یقین ہے کہ کسی مصنف نے فضیلت اور  
مرحمت کے مابین اتنی کامل مطابقت ثابت نہیں کی جیسا مندرجہ بالا  
عبارت میں وہ مدعی ہے۔ مگر اسکو یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی بڑے اور  
مشہور شخص نے کچھ اس طرح گرفتگو کی ہے جس سے کسی بے خیال  
اور بے پروا پرچہ دانے کیلئے اس غلطی میں مبتلا ہونیکا خطرہ ہے جسکو وہ

نمایاں کرتا ہے  
تھیمپسین  
از ۱۶۹ء  
تا ۱۷۴۷ء

غالباً جس مصنف کا یہاں پر حوالہ دیا گیا ہے وہ شیفٹیسمی ہے۔  
مگر وہ تھیمپسین بھی ہو سکتا ہے جس نے اپنی کتاب  
”انکواریری کا انٹرنگ دی اور بجن آف اور انڈیا  
آف درجو“ میں قطعی طور پر فضیلت و مرحمت کو ایک

ثابت کیا تھا۔ یہ مطابقت تھیمپسین کی کتاب ”نظام فلسفہ اخلاق“ میں  
جو اس کے انتقال کے بعد ۵۵ء کے لیم میں شائع ہوئی تھی، ضیف طور پر محدود  
و مشروط ہے۔ اس کتاب میں شیفٹیسمی کے عام نظریہ کو ایک حد تک کامل  
ترقی دی جاتی ہے اور چند نئے نفسیاتی امتیازات بیان کئے جاتے ہیں  
جس میں ”خاموش مرحمت“ (اور بلکہ فلسفہ کے مطابق) خاموش محبت نفس  
کو شدید اور بے لگام جذبات سے ملحدہ کیا جاتا ہے خواہ وہ اجتماعی ہوں  
یا انفرادی۔ تھیمپسین اخلاقی حس کے باقاعدہ اور باضابطہ بنانے والے فعل  
پر زور دینے میں بھی بلکہ کا اتباع کرتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے  
رحمانہ اور کریمانہ جذبات اخلاقی پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔

اور ان میں سنجیدہ و وسیع جذبات کو شدید و تنگ پر فوقیت حاصل ہے۔ وہ  
کہتا ہے کہ سب سے عمدہ رجحان جس کو ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ پسندیدگی  
کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، یا تو سنجیدہ و مستقل اور عام ہی خواہی کا ہے، جس سے کہ  
انسان ذہنی العقول کے بڑے سے بڑے نظام کی زیادہ سے زیادہ مسرت کی خواہش کر  
اینا مقصود رکھتا ہے، یا اخلاقی فضیلت کی خواہش محبت کا رجحان ہے، جو انسان کی عام  
ہی خواہی کے رجحان سے ملحدہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اخلاقی فضیلت کا مقصد ہی زیادہ تر عام ہی خواہی  
ہوتا ہے۔ ان دونوں اصولوں میں باہم تضاد نہیں ہو سکتا اس لئے اس امر کا پتہ چلا بھی

کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کون بڑا ہے، پیچیدگی ان کو مساوی تسلیم کرنے پر مائل ہے۔ بعض ایسی قابلیتوں اور رجحانوں کو جو عواطف نیک سے فوری تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً حق شناسی صداقت، محض، احساس عزت وغیرہ کو صرف ثانوی طور پر پسندیدہ قرار دیا جاتا ہے۔ علوم و فنون جسمانی و ذہنی کمالات کو ان سے بھی ادنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ان پر جو اظہار پسندیدگی کرتے ہیں، وہ صحیح معنی اخلاقی اعتبار سے نہیں کرتے بلکہ احساس موزونی یا برتری کی بنا پر کرتے ہیں جس کو (بشر احساس عزت کو) اخلاقی احساس سے علیحدہ سمجھنا چاہئے۔ سنجیدہ محبت نفس، پیچیدگی کے نزدیک ایسی شے نہیں ہے جو بجائے خود اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا باعث ہو۔ جو افعال محض محبت نفس کی بنا پر ہوتے ہیں اور ان سے کسی طرح بر فائدہ ان مرحمت کا اظہار نہیں ہوتا۔ یعنی ان سے دوسروں کو کوئی مضرت نہیں پہنچتی۔ وہ اخلاقی احساس کے مطابق پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کسی کے بھی مستحق نہیں ہوتے۔ اس کے ساتھ ہی وہ سرت کے عناصر کی نہایت اعتبار کے ساتھ تحلیل کرتا ہے۔ اور اس سے وہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انفرادی نفع کی حقیقی یاس مابین اخلاقی اور مرحمت دونوں کے مطابق ہوتا ہے اجتماعی و انفرادی خیر کے مابین شیفتسیری کی طرح ہموائی ثابت کرتے ہوئے پیچیدگی کریمانہ جذبات کی قطعی بے غرضی پر اور زور دیتا ہے۔ شیفتسیری نے قطعی طور پر ثابت کر دیا تھا کہ یہ عامیانہ مفہوم کے مطابق خود غرضانہ نہیں ہوتی لیکن خود اسی تاکید سے جو وہ اس لذت کے متعلق کرتا ہے، جو ان کے عمل میں لانے سے علیحدہ نہیں ہو سکتی ایک لطیف انائی نظریہ کی طرف ذہن کو متقل کرتی ہے۔ جس کو وہ تین طور پر خارج نہیں کر دیتا، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ داخلی منفعت کریم النفس انسان کے لئے حقیقی محرک ہوتی ہے۔ اس کا پیچیدگی یہ جواب دیتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جذبہ محبت سے انسان کو جو خاص خوشی ہوتی ہے وہ کسی نے اس امر کا محسوس ہوتی ہے کہ اس کو باقی رکھے اور ترقی دے۔ مگر یہ لذت اس طرح بلا واسطہ حاصل نہیں ہو سکتی جتنے کہ اور لذات محض خواہش کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ یہ محض اس بالواسطہ عمل کے

کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی ہے، کہ انسان دوسرے کی خیر کی بے غرضانہ خواہش کو پیدا کرے اور اُس کو عمل میں لائے، جو اس طرح پر محبت کی لذت کی خواہش سے ایک علیحدہ شے ثابت ہو جاتی ہے۔ وہ اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موت کا اندیشہ ان کی نسبت جن سے کہ انسان محبت رکھتا ہے، بجائے اس کے کہ ان کی عافیت کی نسبت اس کی خواہش کو کم کرے، اکثر اوقات اُس کو شدید تر بنا دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ مثال محبت کی پے مٹھا ثابت کرنے میں بالکل فیصلہ کن ہے، اور اس کی تائید اس شہادت سے کرتا ہے کہ قربانی و اختیار پر جو ہمدردی و ہمتساں محسوس کیا جاتا ہے، وہ اس یقین پر مبنی ہوتا ہے کہ یہ نفس پرستی کی ایک ہندب شکل سے مختلف شے ہے۔ اب صرف یہ امر غور طلب رہ جاتا ہے کہ اس دعوے سے کہ محبت پسندیدگی و امتحان کے لئے ایک مناسب و صحیح معروض ہے، ایسے اخلاقی اصول یا فطری قوانین کا کیونکر استنباط کیا جائے، جو ناجبجی افعال کے متعلق اہم و ناہمی ہوں۔ یہ تو ظاہر ہے کہ تمام وہ افعال، جو عام خیر کا موجب ہوتے ہیں اور تمام وہ افعال جو عام خیر و فلاح کا باعث ہوتے ہیں، اگر بے غرضانہ محبت سے کئے جائیں تو ہماری پسندیدگی کے سب سے زیادہ مستحق ہوں گے لیکن اگر وہ بے غرضانہ نہ ہوں تو کیا ہو گا۔ اس سوال کا جواب دیتے وقت، پچیس قرون وسطیٰ کے مادی اور صوری خیر کے امتیاز سے کام لیتا ہے۔ جب کوئی فعل درحقیقت نظام معاشرہ کے لئے (جس حد تک کہ ہم اس کے میلان کا اندازہ کر سکتے ہیں) نفع بخش ہوتا ہے، یا اس کے کسی ایسے جوو کے لئے مفید ہوتا ہے، جو کل نظام کی خیر کے مطابق ہوتا ہے، تو اس کے فاعل کے محرک جو کچھ بھی ہوں، یہ مادی طور پر نیک ہوتا ہے جب کوئی فعل عمدہ جذبہ سے صحیح تناسب کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو یہ صوری اعتبار سے نیک ہوتا ہے۔ اس امتیاز کے بل پر پچیس شیفتس ہی کے نقطہ نظر سے بعد کی افادیت کی طرف لوٹتا ہے۔ افعال کی مادی غلی کے متعلق وہ ملاحظہ وہ ضابطہ اختیار کرتا ہے جو بعد میں بینظم کے یہاں اصول اساسی بتاتا ہے،

احدیہ کہتا ہے کہ وہ فعل بہتوں ہے، جو افراد کی بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت کا موجب ہوتا ہے۔ اور وہ فعل بدتہی ہے، جو اسی طرح بد حالی و بد بختی کا موجب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے جو خارجی حقوق و فرائض کے اوپر بحث کی ہے، وہ اگرچہ باقاعدہ وضاحت و بحث میں ملبی اور منہج کے بیان سے یقیناً ادنیٰ درجہ پر ہے، مگر اصولاً اس سے مختلف نہیں۔ صرف فرق اس قدر ہے کہ، ہمچیں افعال کی انفرادی مسرت کے میلان پر زیادہ زور دیتا ہے اور ان کی اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہونے پر صرف ثانوی اور محدود طور پر اشارہ کرتا ہے۔ یہ بات بھی غور طلب ہے کہ وہ معاشرتی پیمانہ کو بھی حکومت کے قیام کا فطری طریقہ سمجھتا ہے، اور رعایا کی اطاعت و فرماں برداری کو ایک باہمی پیمانہ کے تابع خیال کرتا ہے، مگر اس ذیل میں وہ یہ بھی بیان کر دیتا ہے کہ ایک عہدہ اور یا انصاف حکومت کے قیام کے لئے رعایا کا اقرار قطعی طور پر لازمی نہیں ہے، اور نہ اسکا وجہ کسی حضرت رسالت کی پابندی کو لازمی کرتا ہے۔

اخلاقی و عوامی | سیاسی افادیت کی راہ میں ہیوم کی ترقی نہایت اہم ہے، ہیوم اس وہم و گمراہی بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم حکومت کی اصل کی کھوج کا جھگڑا ہیوم اور صحرائوں تک پہنچاتے ہیں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابتدائے انسانوں کو ان کی سرمنی کے علاوہ اور کوئی شے مربوط نہیں کرتی۔ اور بڑی قدر کو ایک شخص کا ماتحت نہیں کرتی۔ مگر موجودہ زمانے میں حکومت کی جو اطاعت و فرماں برداری لازمی ہے، وہ وحشیوں کے اس قدیم اتفاق پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ اور تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تقریباً عام تاریخی حکومتوں کی ابتدا یا تو غصب سے ہوئی ہے یا فتح و غلبہ سے ہوئی ہے، اور یا دونوں سے۔ اور جہاں معدوم ہے، چندہ التوں میں مرضی کا بھی لحاظ کیا گیا ہے، ان میں یہ عموماً اس قدر بقاعدہ اتنی محدود اور دھوکے یا تشدد سے اس قدر مخلوط ہوئی ہے کہ اس کو کسی بڑی حد تک مستند نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ قدیم اور متحکم حکومتیں عموماً محکموں کی رضامندی شریک ہوتی ہے، لیکن محکوم یہ خیال نہیں کرتے کہ

حکومت کو ان کی رضا نے بنایا ہے، یا یہ کہ ان کو اس کے واپس لے لینے کا بھی حق حاصل ہے۔ کسی باغی کی طرف سے یہ حد کبھی پیش نہیں کیا گیا کہ کسی شعور کے بعد اس نے سب سے پہلا کام یہ کیا تھا کہ اپنے فرائض روائے خلاف علم بغاوت بلند کرے۔ لہذا اسپان کی پابندی حکومت کی اطاعت و فرمانبرداری کے فریضہ کی جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اصلی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس پر بھی یہ کہا جائے کہ یہ صحیح بنیاد ہے تو ہیروم یہ کہتا ہے کہ اطاعت اور عقائد کا دونوں ایک ہی بنیاد پر قائم ہیں۔ یعنی معاشرۃ انسانی کی ظاہری اغراض و مفاد پُرپس نہیں ایک کو دوسرے کے اندر تحلیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ دونوں کی ذمہ داری کا جو ہم احساس رکھتے ہیں، وہ ان کے معاشرت کے لئے غایت وسیع مفید ہونے کے ادراک پر مبنی ہے۔ ہیروم اور پچیس کے اخلاقی نظریوں میں اصلی فرق یہی ہے کہ اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے اخذ کو دونوں علیحدہ علیحدہ سمجھتے ہیں پچیس نے اگرچہ مادی خیر کا معیار یہ قرار دیا تھا کہ یہ انسانی کی مسرت کے لئے مدد و معاون ہو مگر وہ فیض پسندی کے اس خیال پر بالکل جا ہوا تھا کہ نتائج عمل نہیں، بلکہ رجحانات اخلاقی پسندیدگی کے صحیح معروض ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اگرچہ اس نے مرحمت کو شخصی فضیلت کے بیان میں سب سے بڑی منزلت دی تھی، مگر اس نے اسی کو محض فضیلت قرار دینے سے اعراض کیا تھا۔ اور بلا تعریف و تشریح کے صفات کا ایک سلسلہ بیان کر دیا تھا (صدائق، تحمل، چستی، محنت فراست) جہاں کو اخلاقی احساس مختلف مدارج میں پسندیدہ سمجھتا ہے۔ اس سے ہیروم جیسی ذہانت کے انسانی میں جو نفسیات میں اختیاری طریقہ استعمال کرنے کا بہت خواہشمند تھا قدرتی طور پر یہ خواہش پیدا ہوئی کہ ان پسندیدگیوں کو جو شخصی فضیلت کے مختلف عناصر کے متعلق ہیں، کسی ایک مشترک اصول میں تحلیل کر دے۔ یہ امر کہ صرف عقل سے ایسے اصول جہاں ہو سکتے (جیسا کہ کڈ درتھ کلارک اور دوسرے فلاسفہ کہتے ہیں) ہیروم اس کی شدت کے ساتھ تردید کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات نہایت ہی صحیح عقل و قوت فیصلہ

کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس امر کے لئے کہ وہ ہم کو افعال کے مفید یا مضر مصلحت سے آگاہ کرے کہ صرف عقل ہی کسی اخلاقی الزام یا استحسان کے لئے کافی نہیں ہے۔ جرم کی ماہیت یا اصلیت کسی ایسے علاقہ میں نہیں ہوتی، جو عقل سے دریافت ہوتا ہے، مثلاً جب ہم ناشکری کی مذمت کرتے ہیں، تو ہماری عدم پسندیدگی کی بنا محض خیر و شر کا تضاد ہی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم پرانی کے بدلے میں بھلائی کرنے کو بھی اسی قدر برا جانتے ہیں۔ عقل کے ذریعے سے کسی فعل کے حالات و نتائج پر غور کرنے کے بعد جب ذہن اس کے متعلق کسی اخلاقی فیصلہ پر پہنچتا ہے، تو یہ کوئی نیا واقعہ یا علاقہ دریافت نہیں کرتا۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ معلومہ حالات و علاقہ پر غور کرنے سے ذہن کو علوفت عزت یا نفرت استحسان یا الزام کا احساس ہوتا ہے، جس طرح سے کہ فطری حسن اگرچہ اجزا کے تناسب ربط و ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے مگر یہ خوبصورت ہے کہ کسی جزو یا عضو کے اندر نہیں ہوتا، بلکہ کل ملے میں ہوتا ہے، جو مجموعی طور پر ایک ایسے صاحب عقل ذہن کے سامنے آتی ہے، جو ضروری مہذب سمیت کا مالک ہوتا ہے۔

پس اخلاقی پسندیدگی یا استحسان کی حقیقی بنیاد کس قسم کا احساس ہے؟ فلاسفہ نے محض محبت نفس کو اس کی بنیاد قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ مگر ہیوم کہتا ہے، کہ اس نظریہ کو اپنے اخلاقی عواطف پر فیصلہ کن اختیار سے کر کے آسانی کے ساتھ رد کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہم اکثر ایسے افعال کی تعریف کیا کرتے ہیں، جو قرون پہلے دور راز مالک میں ہوتے ہیں اور ہمارے حریف سے بھی کوئی بہادری کا کام ظہور میں آتا ہے، تو اس کو بھی بخیر نظر استحسان دیکھا جاتا ہے اگرچہ ممکن ہے اس کے نتائج ہمارے ذاتی مفاد کے بالکل مخالف ہوں مگر یہ کہ دوسروں کی مسرت و مصیبت میں ہمدردی کا ہونا فطرت انسانی کا ایک ایسا اصول معلوم ہوتا ہے، جس سے زیادہ عام اصول دریافت ہو سکی اسید نہیں ہو سکتی۔ اس ہمدردی سے اس استحسان کی کامل توجیہ ہو جاتی ہے جو ان مختلف اوصاف پر کیا جاتا ہے، جن سے ہمارا شخصی مفصلیت کا عام تصور قائم ہوتا ہے۔ ہیوم اس کو اس قدر اہم اوصاف پر نظر ڈال کر ثابت

کرنا چاہتا ہے، جن کی عموماً فضیلت یا نیکی کہہ کر تعریف کی جاتی ہے۔ یہ یا تو مفید ہوتے ہیں اور یا خوشگوار خواہ فاعل کے لئے، یا اوروں کے لئے، وہ کہتا ہے کہ وفاداری عدالت، صداقت و یا شجاری اور دیگر اہم نیکیوں کو جو اخلاقاً استحسان کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، تو اجتماعی فلاح کے نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ یہی فریضہ اطاعت کی بنیاد ہے۔ وہ مثال کے طور پر عدالت کے متعلق ذرا تفصیل سے گفتگو کرتا ہے، اور یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے اصول کی ذمہ داری فطرت انسانی میں تسویات کے دائمی توازن اور اس حالت پر مبنی ہوتی ہے جس کے اندر لوگ واقف ہوتے ہیں، کیونکہ اگر لوگوں کی حالت کو بڑی حد تک بدل دو، یعنی بید خردانی یا احتیاج کو پیدا کر دو یا سب انسانی میں کامل اعتدال یا انسانیت پیدا کر دو یا کامل طور پر عداوت اور ظلم پیدا کر دو جس سے عدالت بالکل معطل ہو جائے، تو حق اس کے اصل جوہر کو فنا کر دے گا اور یہی نوع انسان اس کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے۔ اس طرح پر اگر ہم ان خاص قوانین کو جانچیں جس سے کہ انصاف عدالت اور ملکیت کا قیام رہتا ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہو گا، کہ ان کی بنیاد محض اجتماعی مفاد ہی ہے۔ مثلاً اس امر کو کون تسلیم نہیں کرتا، کہ انسان جو کچھ اپنی محنت یا ہنر سے پیدا کرتا ہے یا بہتر بناتا ہے وہ ہمیشہ اس کی ملکیت رہنی چاہئے، تاکہ لوگوں میں پہلے اپنے اندر اس قسم کی مفید عادتوں کے پیدا ہونے کا شوق ہو، اسی مفید غرض کیلئے ملک اولاد و اعزہ کو روٹے میں بھی پیچنی چاہئے۔ اگر انسان چاہے تو اس کو بیچ بھی سکتا ہے، اس سے تجارت اور لین دین عالم وجود میں آتے ہیں، جو معاشرت انسانی کیلئے ادب ضروری ہیں۔ باہمی اعتبار و اعتماد پیدا کرنے کے لئے جس سے ہی نوع انسان کے عام مفاد کو ترقی ہوتی ہے، تمام معاہدے اور وعدے پورے ہونے چاہیں اگر ان امور کا خیال نہ کیا جائے، تو ہمارے قوانین عدالت و ملکیت سے زیادہ لغو اور بیہودہ شے نہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ جیروی قواعد کثرت خود ساختہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ بعض اوقات جب معاشرت کی اعضاء کسی اصول کی طالب ہوتی ہیں، تو یہ اس امر کا قیام نہیں کرتے کہ کس قسم کا اصول

وض کیا جائے۔ اس صورت میں خفیف ترین تمثیلات سے بھی کام لیا جاتا ہے، تاکہ بے پروائی اور ابہام نہ ہو جو دائمی جھگڑوں کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح (اور کسی دوسری طرح سے نہیں) ہم قوانین دیوانی کے ان تغیرات کو معقول ثابت کر سکتے ہیں جو ہر قوم کی سہولت کے مطابق فطری عدالت کو وسعت دینے، روکنے اور اصلاح کرنے میں ہوتے ہیں۔ میوم یہاں اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس نظریہ کے متعلق یہاں ایک شک پیدا ہو سکتا ہے اور وہ یہ ناقابل انکار واقعہ ہے کہ ہم ظلم کو اس وقت بھی برا کہتے ہیں جب ہم کو اس کے مضرت ناسخ کی خبر بھی نہیں ہوئی مگر وہ کہتا ہے کہ اس کی توجیہ اس طور پر ہو سکتی ہے کہ یہ تعلیم اور اکتسابی حادثہ پر مبنی ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض صورتوں میں وہ عام اصول جن کی بنا پر ہم مسیبن و مذمت کرتے ہیں، ایتلاف تصور اس کی بنا پر اصول افادہ سے بھی جس کے لئے الی کا ابتداء آغاز ہوتا ہے تجاوز کر جاتے ہیں۔

لیکن اگرچہ میوم کے فلسفہ میں افادہ بعض اہم فضائل کی بنیاد اور دوسروں سے جو تحسین منسوب کی جاتی ہے، اس کا بہت بڑا ذریعہ ہے، مگر اخلاقی غریب کی یہی ایک بنیاد نہیں ہے، اور بھی ذہنی اوصاف ہیں، مثلاً خندہ پیشانی، اخلاق، حیا، جو بلا کسی افادہ یا کسی ارجحان خیر کے دیکھنے والے کو اچھے معلوم ہوتے ہیں، اور اس کی پسند کا موجب ہوتے ہیں۔ اور وہ اس مہر ردی کی بنا پر جو اسکو انکی ذاتی لذت سے ہوتی ہے، جو یا تو اس شخص کو ہوتی ہے جس کے اندر یہ ہوتے ہیں، یا دوسروں کو ہوتی ہے، انھیں اچھا سمجھتا ہے۔ مرحمت جیسے مفید وصف کے متعلق بھی یہ ہے کہ فوری غرض کو اسی کی بنا پر اس کو ایک حد تک ہی پسند کیا جاتا ہے، جیسا کہ اس محبت آمیز الزام سے ظاہر ہوتا ہے جبکہ ہم ایسے شخص کو جو دوسروں کے پاس حد سے زیادہ تجاوز کر جاتا ہے، ضرورت سے زیادہ اچھا کہتے ہیں چونکہ مرحمت اس صورت میں مفید نہیں بلکہ مضر ہوتی ہے، اس لئے ہم اس کو مذموم سمجھنے سے باز نہیں رہ سکتے۔ مگر اس کی دلگشی قلب کو اپنی طرف اس طرح سے کھینچتی ہے کہ ہم اس کو



برا ہی اس انداز سے کہتے ہیں جس کے اندر بہت سی تعریفوں سے زیادہ عزت پائی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ وہ افادہ جو پسندیدگی کا باعث ہوتا ہے، اُس کے لئے اجتماعی افادہ بھی ہونا ضروری نہیں اس میں شک نہیں کہ ہیوم کے استدلال کا سب سے زیادہ لطیف حصہ وہ ہے جس میں وہ اپنے نظریہ کی تائید میں ان اوصاف سے بحث کرتا ہے، جن کو بذات خود ان کے حامل کے لئے مفید کہا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کا سب سے طبعی صفت انسان کتنے ہی شک کے ساتھ فضیلت کی تردید کرے، اور اُس کو ایک بے اصل ادعا کہے، مگر وہ سمجھ، احتیاط، جرأت، محنت، کفایت، شکاری، عقل، فراست، تیز کو پسند کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ نیز اعتدال، سنجیدگی، صبر، ثابت قدمی، ہوشیاری، نظم و ترتیب، آداب گفتگو، حسن و قلب، جودت، فہم، قدرت، بیان کو بھی حقارت سے نہیں دیکھ سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اوصاف کو ہم زیادہ تر اس بنا پر پسندیدہ سمجھتے ہیں کہ جس شخص کے اندر یہ ہوتے ہیں، اُس کے کام آتے ہیں اور طبعی سے ان کی تعریف کرنے میں درحقیقت وہ غیر خود غرضانہ ہمدردی ظاہر ہوتی ہے جس کے وجہ سے متعلق اُس کو شک ہے۔

اس حد تک اخلاقی قوت کو فعلی نہیں سمجھا گیا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ ہیوم زیادہ تر اس کو اُسی نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ پچیسین کی طرح خارجی فرائض کا ایک سلسلہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اور نہ وہ مختلف اوصاف کی اخلاقی قیمت کا تعین کرتا ہے، جن کو اخلاقی عظمت پسندیدہ قرار دیتی ہے، اور ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کردار نیک کی اصلی بے غرضی پر ہیوم کا خیال بالکل واضح بھی نہیں تھا کیونکہ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اپنی ابتدائی تصنیف میں وہ معمولی انسانوں میں سنجیدہ و مستقل عام خیر خواہی و خیر طلبی کے وجود سے انکار کرتا ہے، جس کو پچیسین معمولاً برترین محرک خیال کرتا ہے۔ عام طور پر تریہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی ذہنوں میں شخصی اوصاف خدمات یا ذاتی تعلقی سے علاحدہ بنی نوع انسان کی محبت کا کوئی جذبہ ہوتا ہی نہیں۔ لہذا معاشرتی محبت یا بنی نوع انسان کی اغراض کا پاس عدالت کا اصلی محرک

نہیں ہو سکتا۔ اپنی بعد کی تصنیف میں بھی وہ اس نظریہ سے واضح طور پر رجوع نہیں کرتا۔ مگر وہ اخلاقی پسندیدگی کو انسانیت اور رحمت سے ماخوذ مانتا ہے اور فکر کی طرح اس امر کو واضح طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ہماری کریمانہ تسویحات میں ایک قطعی بے غرضانہ عنصر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ بھوک پیاس شہرت طلبی اور دیگر جذبات میں ہوتا ہے۔ دوسری طرف اس کا یہ نیاں نہیں معلوم ہوتا کہ اخلاقی عظوفت یا مذاقی محرک عمل ہو سکتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ یہ لذت والہ کام باعث ہو، اور اس اعتبار، مسرت یا کلفت کا موجب ہو۔ ان نظریوں کو ایک دوسرے کے مطابق کرنا مشکل ہے۔ مگر ہیوم اس امر کا نہایت شدت کے ساتھ دعویٰ کرتا ہے (جس کی ہم کو اس سے توقع ہونی چاہئے تھی) کہ عقل عمل کی محرک نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اس تسویق کی جو اشتہا یا میلان سے ملتی ہے، رہبری کرتی ہے۔ اور وہ انسان کے عمل نیک کرنے کے لئے کم از کم اپنی بعد کی تصنیف میں) خود اس کی مسرت یا غرض کے علاوہ واضح طور پر کوئی اور موجب تسلیم نہیں کرتا۔ مگر وہ بلا دلیل کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کا نظریہ اخلاقی جی فرائض کی سفارش کرتا ہے (اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ اپنے کردار کے متعلق انسان کا سکون کے ساتھ غور و فکر کرنا اس کی مسرت کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے) ان سے فرد کی حقیقی غرض بھی پوری ہوتی ہے لیکن اگر ہم اخلاقی شعور کو ایک خاص قسم کا جذبہ بھی تسلیم کر لیں، تو بھی ہیوم کے نظریہ پر ایک کھلا ہوا اعتراض وارد ہوتا ہے، جس کا وہ کوئی شافی جواب نہیں دیتا۔ اگر اخلاقی ذوق کی اصل دوسروں کی لذت کے ساتھ ہمدری ہے، تو نیکی یا فضیلت کے علاوہ اور ایسی چیزوں سے یہ احساس نہیں ہوتا، جو لذت کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کا ہیوم صرف یہ غیر تشفی بخش جواب دیتا ہے، کہ بہت سے ایسے جذبات و عواطف ہیں جن کا احساس صرف صاحب فکر ذی العقول ہی کو ہوتا ہے، علاوہ بریں اس کی اخلاقی پسندیدگی کے فاعل کا ابہام ان مفید و خوشگوار اوصاف کی جہت سے ظاہر ہے، جن کو وہ پسندیدگی کے قابل خیال کرتا ہے جس میں نفس ذہنی خواہب حقیقی اخلاقی فضائل کیساتھ

گڈ ٹریس۔ لہذا یہ ایک فطری امر ہے کہ وہ اخلاقی عواطف کی مخصوص کیفیت کو ایک تفریح طلب واقعہ خیال کرے۔ اس مسئلہ کا حل اس کے دوست اور مہر ایڈم اسمتھ نے اپنی کتاب تھیوری آف مال سینٹس مینٹس (۱۷۷۶ء) میں پیش کیا ہے۔ ایڈم اسمتھ کی طرح سے ہمدردی کو آخری عنصر قرار دیتا ہے (۱۷۲۳-۱۷۹۰) جس میں کہ اخلاقی عواطف کی تحلیل ہو سکتی ہے، اور وہ یہ کہتا ہے کہ خاص قسم کے اخلاقی ماحول کے فرض کرنا کی کوئی ضرورت نہیں۔ وہ نیکی کے خوش آئند نتائج کیلئے جو پھر مدائذ لذت ہوتی ہے، اس کی واقعیت یا اہمیت سے بھی انکار نہیں کرتا جس پر کہ ہومز زور دیتا ہے وہ اس امر کا بھی یقین رکھتا ہے کہ سخت حریم جانچ کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ ذہن کے انہیں اوصاف کو پسند کیا جاتا ہے جو یا تو خود ان کے حاصل کے لئے مفید و خوشگوار ہوتے ہیں، یا اوروں کے لئے۔ لیکن یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ فطرت نے ہمارے عواطف پسندیدگی کو اس طرح پر ترتیب دیا ہے، کہ وہ فرد و معاشرت دونوں کیلئے موجب سہولت ہیں، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ دراصل یہ عواطف کسی ادراک افادہ سے پیدا نہیں ہوتے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا ادراک ان کو بڑھاتا اور ان میں ایک طرح کی روح پھونک دیتا ہے۔ اور فراست و عدالت و رحمت کے اہم واقعات میں ہمارا نیکی کے خوشگوار اثرات کا احساس ہماری پسندیدگی کا بہت کچھ اور اکثر اوقات بیشتر حصہ ہوتا ہے۔ بائیں ہمد یہ بات بہت دشوار معلوم ہوتی ہے، کہ ہمارے پاس انسان کی تفریح کے لئے اس سے زیادہ کوئی وجہ نہ ہو، جتنی کہ ایک درازوں والی الماری کے لئے ہوتی ہے۔ اور خود کرنے کے بعد یہ معلوم ہو گا کہ کسی ذہنی رجحان کا مفید ہونا بہت کم اس کے پسندیدہ ہونے کی اولین بنیاد ہوتا ہے اور پسندیدگی کی مطلوبت میں موزون کا ایک احساس افادہ کے ادراک سے بالکل ملحد ہوتا ہے۔

پس یہ احساس موزونی ہمارے اخلاقی احکام کا سب سے اہم اور لازمی جزو ہوتا ہے۔ دراصل اس قسم کے احکام وہ سروں کے کردار و سیرت پر صادر کئے جاتے ہیں۔ اور اس حالت میں سب سے سادہ احساس موزونی

براہ راست دوسروں کے جذبات سے ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہے، جن کو مشاہدہ کرنے والا اپنے آپ کو ان کی جگہ پر خیال کر کے محسوس کرتا ہے۔ دوسرے انسان کے احساس کے ساتھ اپنے احساس کی ہموالی کا شعور ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے، اگرچہ وہ احساس جس سے ہمدردی پیدا ہوتی ہو (جس کے معنی یہ ہیں کہ خود احساس ہمدردی) المناک ہو۔ اس قسم کی موافقت و ہموالی کا احساس پسندیدگی کے احساس اور ان اظہارات اور افعال و اعمال کی اصل روح ہوتا ہے، جن کی شکل میں یہ بعد میں بدل جاتا ہے۔ دوسروں کے جذبات کو ان کے معروفات کے مناسب خیال کرنا ان کے ساتھ ہمدردی کرنے کے مرادف ہے۔ (مثلاً جو شخص میرے غم میں ہمدردی کرتا ہے اس کے لئے میرے غم کو مقول تسلیم کرنا بھی لازمی ہے، اسی طرح سے ایک دیکھنے والا ایک جذبہ کو اس وقت حد سے متجاوز کہتا ہے جب اس کا اظہار اس حد تک ہوتا ہے، کہ وہ اس سے ہمدردی نہیں کر سکتا، اور اس وقت حد سے کم بتاتا ہے (اگرچہ ایسا بہت کم ہوتا ہے) جب یہ اس سے کم ہوتا ہے، جتنا کہ دیکھنے والے کے ہمدردانہ تخیل کے موافق ہو۔ اس ظاہر اعتراض کا کہ ہم اکثر بغیر ہمدردی کے بھی پسند کرتے ہیں، وہ یہ جواب دیتا ہے، کہ ایسی حالتوں میں ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے ہمیں ہمدردی کرنی چاہیے تھی۔ اگر ہم معمولی حالت میں ہوتے، اور صورت حال پر پوری طرح سے توجہ کرتے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ہم احباب کی ہنسی مذاق کو نظر احسان دیکھتے ہوں اگرچہ ہم اس وقت ہنس نہ رہے ہوں، اور اس وقت ہم پر بخجیدگی کا غلبہ ہو۔ کیونکہ ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اکثر ایسے مواقع پر ہم کو ہنسی میں شریک ہونا چاہئے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ نقطہ موزونی مختلف جذبات میں مختلف ہوتا ہے، کیونکہ بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے زیادتی زیادہ نکلوار ہوتی ہے، اور بعض اوقات کمی۔

احساس کے اندر واقف ہموالی پیدا کرنے کے لئے بعض اوقات دیکھنے والے کے لئے بھی یہ کوشش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، کہ اس شخص کے

حوالہ میں داخل ہو، جس کا زیادہ تر تعلق ہو۔ اور نیز اس شخص کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ اپنے جذبات کو اتنا کم کرے کہ کم از کم ان کے خارجی حالات ہی کو ہی (جو دیکھنے والے کے احساس کا ساتھ دے سکیں)۔ ایسے شخص کو جس سے اس آخری کوشش کا اس حد تک اظہار ہو، کہ اس سے قہج بھی ہو، اور یہ اچھی بھی معلوم ہو، ہم انکار عن النفس اور ضبط نفس کی خوفناک اور قابل احترام نیکیاں منسوب کرتے ہیں۔ رحم دلی کی خوشنما نیکی اس حد تک ہمدردی پر مشتمل ہوتی ہے کہ یہ اپنی محبت و نرمی سے متحیر کر دیتی ہے۔ اس عمدہ فضیلت کی صورت میں دیکھنے والا رحم دل انسان کے جذبہ ہی سے ہمدردی نہیں کرتا بلکہ (۱) تو اس قدر سے ہمدردی کرتا ہے جو رحم دلی سے اس شخص کو مال ہوتی ہے جو اس سے متبع ہوتا ہے (۲) اس احسانندی سے جس کو یہ براہیختہ کرتی ہے

افعال نیک میں ہمدردی کے اس آخری عمل پر پورا احساس احسان معنی ہوتا ہے۔ ہم کسی فعل یا فاعل کی اس وقت تعریف کرتے ہیں جب وہ فعل یا فاعل تشکر کا صحیح اور مسلم معروض ہوتا ہے، یعنی جب بے تعلق دیکھنے والوں کی حیثیت سے ہم اس احسانندی کے ساتھ ہمدردی کرتے ہیں، جس کا فعل ان لوگوں میں باعث ہوتا ہے (یا معمولاً باعث ہو کر تا) جو اس سے متبع ہوتے ہیں۔ مگر ہم اس وقت تک جو دل سے احسانندی کے ساتھ ہمدردی نہیں کرتے، جب تک کہ ان محرکوں کے ساتھ ہی ہمدردی نہ ہو، جن کی بنا پر فعل کا وقوع ہوا ہے۔ لہذا احساس احسان ایک مرکب عظمت معلوم ہوتی ہے، جو دو جذبوں سے مل کر بنتی ہے۔ (۱) فاعل کے عواطف کے ساتھ ایک بلا واسطہ ہمدردی (۲) جو لوگ فاعل کے افعال سے مستفید ہوں، ان کی احسانندی کیساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی۔ آخر الذکر قالب محض ہوتا ہے۔ اسی طرح احساس غرت خاطر و بدکردار کے احساسات کی براہ راست مخالفت، اور جس شخص کو نقصان پہنچا ہے اس کے غصہ کے ساتھ ایک بالواسطہ ہمدردی سے بنا ہوتا ہے، جس کو ہم احساس عدالت کہتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا جزو وہ ہمدردانہ ماضی ہوتی ہے، جو ہم کو اس نقصان کی بنا پر جو کہ دوسرے کو پہنچا ہے،

خطا کا رکو سزا دلانے اور اس سزا کو مستحق سمجھنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس قسم کی سزا کی نسبت یہ کہنا کہ یہ اجتماعی نظام کے باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے، اس عقوقت کی نامانوی جائید ہے۔

اب تک ہم اپنے ان احکامات کی اصلی ناکلاش کر رہے تھے، جو دوسروں کے کردار و عقوقت سے متعلق ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس قسم کے احکامات خود اپنے کردار پر صادر کئے جاتے ہیں، تو ان کی توجیہ کے لئے اصلی عفر کی ایک مزید پیچیدگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ضمیر کے عمل میں گویا کہ میں اپنے آپ کو دو شخصوں میں تقسیم کرتا ہوں، اور ایک خیالی شاہد کے احساس میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہوں، جو میرے کردار کو دیکھ رہا ہے۔ اصلی دیکھنے والے ممکن ہے، تعریف و مذمت میں غلطی کوں، کیونکہ ہمارے افعال و محرکات کے متعلق ان کا علم ناقص ہوتا ہے، لیکن غلط تعریف و تحسین سے بہت ہی ناقص اور سطحی مسرت ہوتی ہے، اور جب لوگ غلطی سے تعریف و تحسین کرنے سے باز رہتے ہیں تو ہم کو اس فرضی باخبر اور غیر جانبدار مشاہد سے رجوع کرنے سے ایک حقیقی قسم کا اطمینان و آرام نصیب ہوتا ہے۔ اس طرح ہم میں قابل تعریف بننے کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، جو ہماری خواہش تعریف سے بالکل علحدہ ہوتی ہے۔ اسی طرح لایق مذمت بننے کا ایک خوف پیدا ہو جاتا ہے، جو ہمارے خوف مذمت سے بالکل ایک جدا شے ہوتا ہے۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہئے کہ ہم غلط الزام و مذمت کو غلط تعریف کی نسبت زیادہ محسوس کرتے ہیں۔ یعنی ہم کو غلط مذمت سے تکلیف زیادہ ہوتی ہے اور غلط تحسین سے اتنے خوش نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ اگر کلمہ کھلا اقرار کر لیں، تو یہ غلط تحسین بالکل ختم ہو جائیگی۔ مگر غلط الزام سے اس طرح بچنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے دوسری صورت میں خیالی ناظر یعنی وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، باہر کے انسان کی شدت و شور کو سن کر متحیر و پریشان ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ وہ شخص جو ہمارے اندر ہے، اس کے لئے

اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ کبھی کبھی اس کو بیدار کیا جائے اور حقیقی ناظرین کی موجودگی اس کو اپنا فرض بنیاد دلائے جب حقیقی ناظر مفرد اری اور پاس خاطر سے کام لیتے ہیں اور غیر جانبدار قریب نہیں ہوتے تو اخلاقی عواطف کے خواب ہو جاتے کا بہت بڑا امکان ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے بین الاقوامی اخلاق اور فرقہ وارانہ محاسنوں کا اخلاقی معمولی انفرادی اخلاق کے مقابلہ میں پسٹ حالت میں ہے۔

نیز یہ کہ ہر شخص انسان کے اندر ہے اس کا بیان ممکن ہے جذبہ اور محبت نفس کے داخلی اثر اور خارجی شخص کی رائے سے حقیقت کے خلاف ہو جائے۔ مگر اس قسم کے مخالفہ نفس کا فطرت نے اخلاق کے عام اصول کی صورت میں ایک عمدہ علاج رکھا ہے۔ یہ اصلی وجدانات نہیں ہیں بلکہ یہ دراصل اس تجربہ پر مبنی ہیں کہ خاص صورتوں میں ہماری اخلاقی استعدادیں اور تعریف و موزونی کی ہماری فطری حس کس شے کو پسندیدہ یا ناپسندیدہ قرار دیتی ہے۔ اس قسم کے عام اصول کے لحاظ کو دراصل صحیح معنی میں فرض شفا سی کا احساس کہتے ہیں۔ بغیر اس لحاظ کے کوئی انسان ایسا نہیں ہے جس کے کردار پر یہ دوسرہ کیا جاسکے۔ کیونکہ لوگوں کا مذاق مختلف ہوتا ہے۔ اور اس اختلاف سے کوئی بری نہیں۔ ایڈم اسمتھ تو یہاں تک کہتا ہے کہ عام اصولوں کا یہ لحاظ ہی ایسا اصول ہے جس کے زیادہ تر بنی نوع انسان اپنے کردار کو مطابق رکھتی ہے مگر اس کو اس کے عام نظریہ کے ساتھ تطبیق دینا مشکل ہے، (خصوصاً اکثر فضیلتوں کی صورت میں) جی میں کہا جاتا ہے کہ عام اصول بہت سی باتوں میں اس قدر ڈھیلے اور غیر صحیح ہوتے ہیں کہ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے کردار کی بہتری مقررہ اصولوں کے ذریعہ سے نہیں بلکہ ایک خاص مذاق کے ذریعہ سے ہو۔ مگر وہ کہتا ہے کہ اصول عدالت فائیت درجہ صحیح ہیں اور یہ خارجی عمل کی انتہائی صحت کے ساتھ تعین کر دیتے ہیں سو ہم کو اس امر کا بھی یقین دلانا ہے کہ اخلاق کے عام قوانین صحیح معنی میں خدائی قوانین ہیں اور اگر داخلی بینی

فرضی خیر جانبدار مشاہد کی آواز کو ہم غور سے سنیں تو یہ ہم کو کبھی دھوکا نہ دیکھا مگر یہ بات مشکل سے کہی جاسکتی ہے کہ اس کے نظریہ سے ان نتائج کے استنباط کے لئے شافی دلائل مل سکتی ہیں۔

فل اخلاقی عوالمط | ہیوم اور ایڈم اسمتھ کے نظریات مجموعی طور پر بڑی  
ابتلا سے مرکب | حد تک اخلاقی عوالمط کی اصل کے متعلق ان توجہات  
ہوتے ہیں۔ | کو گویا پہلے سے بیان کر دیتے ہیں جو حال ہی میں افادہ گر وہ  
میں رائج ہو چکی ہیں۔ سگریہ دونوں اخلاقی عوالمط کی پیچیدگی

کام اندازہ کرنے اور یہ نہ تسلیم کرنے میں کہ ان عوالمط کی ابتدا اجماعی کچھ ہو  
مگر اب ان کا اگر یہ تامل کیا جائے تو یہ دوسروں کے احساسات و نسوئت  
کے ساتھ ہمدردی محض سے بہت مختلف ہیں غلطی کرتے ہیں۔ یہ ایسے  
مرکب ہیں کہ گویا یہ کتنے ہی پیچیدہ مرکب کیوں نہ ہوں مگر براہ راست انکی  
ہمدردی کے سادہ عنصر میں تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ان میں ہیوم اور ایڈم اسمتھ  
ہارٹلے | دونوں سے ہارٹلے کو اختلاف ہے جس کی کتاب

(۱۷۵۷-۱۷۵۸) | آڈر ویشن آف مین ہیوم کی انکوائری سے پہلے (۱۷۵۹ء)  
شائع ہوئی تھی۔ ہارٹلے کو زیادہ تر اس بنا پر اہمیت حاصل

ہے کہ وہ سب سے پہلے اور نہایت ہی سلجھے ہوئے انداز میں ایستلاف تعورات  
کے قوانین سے ہمارے تمام پیچیدہ اور مہذب جذبات کی توجہ میں کام لیتا  
ہے۔ وہ نہایت ہی عمدگی کے ساتھ اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ اس قسم  
کے ایستلاف کے متواتر اور متحدہ اثرات کی بنا پر لذات و آلام (۱) محض (۲) مرض  
(۳) خود فرضی (۴) ہمدردی (۵) محبت خدا (۶) اخلاقی حاسہ نے جس کے ابتدائی

لذات و آلام سے ترقی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انگریزی مصنفین  
جنہوں نے اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ ایستلاف ذہنی مظاہر کے متغیر  
کرنے میں نہایت ہی اہم ہے، وہ پہلا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بعض نہایت  
ہی نمایاں نتائج کی طرف لاک نے توجہ کی تھی اور ہیوم کی مابعد الطبیعیاتی تعلیم  
میں اس کے عمل کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی، جس نے عدالت اور



دیگر غیر فطری فعلات کے بیان میں اس اصول کی طرف خفیف سا اشارہ بھی کیا تھا۔ کچھ سیال قبل گئے نے اخلاقی اور کربانہ تسوئیات کی موجودہ بے رخی کے متعلق پتھین کے بیان کو تسلیم کر کے یہ دعویٰ کیا تھا کہ یہ علم و شہرت کی خواہش، مطالعہ، شکار، کاشت کو غیرہ کے شوق کی طرح (محبت نفس سے ایٹلاف کے ذریعے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر اس اصول کو پوری طرح اور باقاعدہ طور پر اخلاقیاتی نفسیات میں پہلے پہل مارنے ہی نے اپنی کتاب میں استعمال کیا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے ایٹلاف کے متعلق یہ قفل کیا تھا کہ یہ ذہنی مظاہر میں محض اختلاط ہی پیدا نہیں کرتا، بلکہ ان میں یک طرح کی غیر کیسیادی ترکیب بھی پیدا کرتا ہے، اور ایک ایسا مرکب بنا دیتا ہے، جو اپنے اجزاء و عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اُس کا نظریہ دراصل عضویاتی ہے اور جسم و نفس کی کامل مطابقت کو فرض کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ شغاعی جوہر میں مرکب ارتعاش کس طرح سے اُن اصلی ارتعاشات سے بنتے ہیں، جو آؤحس میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور اُن کے مطابق کس طرح سے حوصلے کے اعادے ایک ساتھ ہی یا یکے بعد دیگرے اصل احساسات کی نقول یا آثار کے باقاعدہ مجموعے پیدا کرتے ہیں، جو ایسے جذبات یا تصورات میں لمباتے ہیں، جو درحقیقت پیچیدہ ہوتے ہیں، اگرچہ بظاہر سادہ معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ذات و آلام کی جوچہ حسیں اور بیان کی گئی ہیں، ان میں سے ہر ایک اسے بعد میں بھی ہوتی ہے، اور پیچیدہ بھی ہوتی ہے جو سلسلہ کے اعتبار سے اس سے پہلے ہوتی ہیں، بلکہ یہ اپنے ناقبل کی اقسام کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر کمال اخلاقی حاسہ کی لذات سب سے آخری ہیں، اس لئے یہ سب سے زیادہ پیچیدہ ہوتی ہیں۔ اپنی پیدائش کی پہلی منزل پر یہ زیادہ تر زبان کے الی خوشگوار و ناگوار ایٹلافات پر مشتمل ہوتی ہیں، جن کو بچے نیکیوں اور بدیوں کے متعلق سنتے ہیں۔ ان کے ساتھ تجدید کے ان دیگر اخلاقی تشفیات کے بھی آثار ملے ہوئے ہوتے ہیں، جن کو انسان اپنی اور دوسرے کی نیکیوں سے حاصل کرتا ہے، جب طمساری و مرصحت کا نشو و نما ہو چکا ہے، تو یہ اُن کی فہرست میں اضافہ کرتی ہیں۔

جالیا تھی تشفی سے ایک کا اور اضافہ ہوتا ہے جو تمام فضائل کے یکدہ دوسرے کے ساتھ اور عالم کے حسن و تکمیل کے ساتھ انتہائی ہوز دینی رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ نیز ان امیدوں سے جو فریضہ کے پور کرنے سے آئندہ انعامات کے متعلق ہوتی رہتی ہیں، ایک خیالی لذت فریضہ پور کر کے نیکے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے، بغیر اس کے کہ یہ اسیدیں انسان کو قطعی طور پر یاد رہیں۔ اور سب سے آخر میں مذہبی جذبہ عام مخلوط خوشگوار تصور و شعور میں ایک اور عنصر زیادہ کر دیتا ہے جو ہم میں اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے نیک افعال و تاثرات پر غور کرتے ہیں۔ اسی قسم کا استخراج آلام احساس جسم و پریشانی کا باعث ہوتا ہے جو اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اپنے عیوب پر غور کرتے ہیں۔

تگر بارٹلے کی حسیت اُس کو لذات جسمانی کی مدح سرائی کی طرف نہیں لی جاتی بلکہ اس کے نزدیک یہ واقعہ کہ یہ سب کی بنیاد ہیں، ان کے ادنیٰ ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ فطری سلسلہ میں جو شے پہلے ہوتی ہے وہ اتنی کامل اور بڑی نہیں ہوتی جیسی کہ بعد کی ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات تشریف جو فطرت اور علوم و فنون کے حصول سے پیدا ہوتی ہیں، ادنیٰ ہیں، کیونکہ یہ عموماً ہماری اولین علمی لذات ہوتی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا مقصد بلند تر لذات کا پیدا کرنا اور ترقی دینا ہوتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جو شخص انتہائی مسرت کو حاصل کرنا چاہتا ہو، اُس کو لذات حس یا تمثیل و حرص کو اپنا مقصد اصلی نہ بنانا چاہئے۔ یہ ادنیٰ لذات بھی اُس وقت زیادہ حاصل ہوں گی، جب ان کی تلاش کو ہمدردی خدا ترسی اور اخلاقی حس کے نتائج کیا جائیں۔ اس حد تک مذہب اور اخلاق کی حمایت میں جو استدلال کیا گیا ہے وہ حکم کمال انائی بنیاد پر قائم معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے بعد بارٹلے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مقبول منفعت نفس کو بھی اولین مقصد بنانا خدا اور ہمسایہ کی محبت کی اعلیٰ لذتوں کو سرور دینے اور بھجا دینے پر مائل ہے۔ اس کا صحیح عمل یہ ہے کہ یہ ہم میں حرمت تقویٰ اور اخلاقی حس کے رجحانات

پیدا کرے۔ لہذا ہمارا سمیاری مقصد (جو غالباً اس دُنیا میں حاصل نہیں ہو سکتا) یہ ہونا چاہئے کہ نفسیاتی اعراض کو تالیع کرتے جائیں، یہاں تک کہ ہم نفس کو کامل طور پر بشا دیں، اور خدا کی خالص محبت میں ڈوب جائیں تاکہ معقول محبت نفس خود کو فنا کر کے کامل طور پر نشئی پالے۔ کیونکہ ہمدردی، محبت خدا و حمدی اور اخلاقی حس کی لذتوں میں انسان افراط و بابت بھی تصادم کے خطرے سے بے فکر ہو کر مشغول ہو سکتا ہے۔ تقویٰ اور عقلی مرحمت ایک دوسرے کو بہا رادیتے ہیں۔ ایسی ذات جس کی مرحمت بے پایاں ہے، یہ مرضی ہوئی چاہئے کہ ہم اپنے اندر عام اور غیر محدود مرحمت پیدا کروں۔ دوسری طرف مرحمت اُس وقت تک جا بخداری و خود غرضی سے بری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہم اپنے آپ کو فطرت الہی کے مقام پر نہ سمجھیں اور وہاں سے ہر شے کو دیکھیں۔ مگر یہ کہ ہمدردی کی لذت کو محض اخلاقی حس پسند کرتی ہے اور عمل میں لاتی ہے جس کا یہ جزو اعظم ہیں۔

اس حد تک ہمارے عمل کی عملی تعلیم مجملہ شیفسبری یا ٹیچس کے نظریہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور وہ واضح طور پر کہتا ہے، کہ چونکہ مرحمت اصلی مابین مشعل ہے، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں اپنی حرکات کو اس طرح سے عمل میں لانا چاہئے کہ ہم زیادہ سے زیادہ مسرت اور کم سے کم مصیبت کا باعث ہوں، جو کہ ہماری قوت میں ہے۔ یہ اجتماعی طرز عمل کا اصول ہے، جس کی عام اور غیر محدود مرحمت تعلیم دیتی ہے۔ ہمارے باوجود کہ اس اصول کو ملاحظہ تسلیم کرتا ہے مگر وہ کسی طرح سے بعد کی افادیت کی جانب پیش قدمی نہیں کرتا۔ چونکہ اپنے افعال کے نتائج کا اندازہ کرنے میں ہم کو دو تئیں اُٹھانی پڑیں گی اور پریشانیوں سے سابقہ ہو گا، اس لئے ہم کو اس عام اصول کے بجائے چند اور اصول پیش نظر رکھنے چاہئیں۔ مثلاً (کتب مقدسہ پر عمل کرنے کے علاوہ) اپنی اور دوسروں کی اخلاقی حس کا لحاظ رکھنا چاہئے اور اپنی فطری حرکات میں نیک نیکی و مرحمت پر نظر رکھنی چاہئے۔ اجنبی اشخاص پر اقربا کو اور کل بنی نوع پر مذہبی اور کریم النفس اشخاص کو ترجیح دینی چاہئے۔ صداقت کا لحاظ ضرور ہے، اور حکام کی اطاعت کو

لازمی سمجھنا چاہیے۔ یہ اصول زیادہ تر عمدی اخلاقیات میں ہماری رہبری کریں گے۔ اچانک سواخ پر جب عہد تمام نہ ہو سکتا ہو، اخلاقی عواطف کو ہمارا رہبر ہونا چاہیے۔ لیکن جب اصولوں میں سے دور یا زیادہ میں نقصان ہو جس کا بظاہر امکان ہے تو فیصلہ کس طرح سے کرنا چاہیے اس کو ہارٹے واضح نہیں کرتا وہ صرف مبہم طور پر یہ کہتا ہے کہ یہ اصول ایک دوسرے کو مستلک کریں اور روکیں۔ ایک دوسرے کو متاثر کریں اور ترجمانی کریں۔ اس نے مائے اخلاقی کو جس طرح سے ماخذ مانا ہے، اس سے بھی وہ وثوق پیدا نہیں ہوتا جس کا اس کو احساس معلوم ہوتا ہے۔

**نفیات**  
**اخلاقیات**

بجیثت مجموعی ہم کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ اصول زندگی کے متنبین کرنے کی کوشش میں ہارٹے مخلص معلوم ہوتا ہے، مگر وہ باقاعدہ زور جو باوجود انداز تحریر و بیان کے نقائص کے اس کی نفیات میں ایک دلچسپی پیدا کرتا ہے، اس سے وہ کردار صائب کے معیار کے مسئلہ میں کام نہیں لیتا۔ اس مقام پر آکر اس کا بیان مبہم و سطحی رجائیت سے دھندلا ہوتا ہے، جو اس کو اس مسئلہ کی مشکلات کا مقابلہ کرنے سے باز رکھتا ہے۔ اسی قسم کی ایک پستی ایڈم اسمتھ کی تصنیف میں بھی نظر آتی ہے جب وہ نفسیاتی تحلیل سے اخلاقیاتی تعمیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں انگریزی ارباب فکر کی عقل کا زور صحیح معنی میں اخلاقیات کی طرف نہیں بلکہ نفسیات کی طرف مائل ہے۔ بلکہ ہوم میں تو اخلاقیات نفسیات میں اس قدر جذب ہوتی ہے کہ وہ بعض اوقات غلط اصطلاحات کر جاتا ہے۔ چنانچہ ایک یاد و عبارتوں میں وہ بظاہر شدت کے ساتھ اخلاقی امتیازات کے حقیقی ہونے پر زور دیتا ہے۔ لیکن جب زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اس کی اس پسندیدگی یا عدم پسندیدگی کے سوا اور کچھ مراد نہیں ہے، جو انسان ایک دوسرے کے اوصاف کے لئے محسوس کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ احساسات کے مشاہدات و تجلیات کے قصبے میں جو شیعہ فطری کی بدولت اخلاقی فلسفہ میں

بہت غلطیاں ہو گئے تھے، یہ اصولی سوال کہ کون سا طرز عمل مناسب ہے؟ اور کیوں ہے کچھ پس پشت جا پڑے تھے، جس سے اخلاق کو ایک گونہ خطرہ تھا کیونکہ اخلاقی اصولوں کے بند رکھنے والی قوت جس وقت ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں (جس کے تسلیم کرنے میں بظاہر چھین کو بھی تکلف نہیں معلوم ہوتا) کہ اُن کا احساس فطری طور پر اسی طرح سے مختلف اشخاص میں مختلف ہو سکتا ہے جس طرح کہ زبان کے ذائقے مختلف ہو سکتے ہیں۔ غائب ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہنا کہ فعل کی غایت سے عقل کو تعلق نہیں ہے، ہیوم کے اس نظریہ کے دوسرے طریق پر بیان کر دیئے کے مساوی ہے کہ اخلاقی عفویت کا وجود بجا گئے خود اس پر کار بند ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اخلاقیات کو نفسیات میں گم کر دیئے کے خلاف کسی نہ کسی صورت میں رد عمل ہونا ضروری تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ رد عمل فکر کے دو طریقوں میں سے ایک میں ہونا ضروری تھا۔ جو کلارک اور کبر لینڈ میں تو اس قدر پرسکون طور پر تھا اور بٹلر اور چھین میں یہی طور پر ایک دوسرے کے مخالف ہو گئے تھے۔ یہ باتو اُن اخلاقی اصولوں کی طرف لوٹے جن کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور انہی خارجی صداقت کا دعویٰ کر کے اُن کو غیر متضاد اور اصلی اخلاقی حقائق ثابت کرنے کی کوشش کی جائے۔ یا یہ اس افادہ لذت کے لئے مفید ہونے کی طرف مائل ہو، جس کا ہیوم نے اخلاقی عواطف کی اصل کے ذیل میں بطور ایک اصلی معیار کے حوالہ دیا تھا جس سے ان عواطف کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ یا ان کی تصحیح ہو سکتی ہے۔ اول الذکر صورت کو برائس ریڈ اور وجہ انی گروہ کے اور افراد خاصی ہمنوائی کے ساتھ اختیار کرتے ہیں، جو اب تک ہمارے یہاں قابل مصنف خیال کئے جاتے ہیں۔ دوسرے طریقے بہت کچھ اختلاف خیال و بیان کے ساتھ اُسی زمانے میں پہلی اور بیہتم نے اخلاقیات و سیاسیات دونوں میں اختیار کیا ہے اور موجودہ زمانے میں اِکادیت کے نام سے رائج ہے۔

بعد کی افادیت | پرائس کی کتاب 'ریویو آف دی چیف کو سچینس اینڈ'

پیرائس (۱۷۹۱ء - ۱۸۴۳ء)

ڈیوئیڈ ہارلس (۱۷۹۱ء - ۱۸۴۳ء) میں ایڈم اسمتھ کی کتاب سے دو سال پہلے شائع ہوئی تھی۔ اخلاقی تصورات کو وجدانی صداقت، یا ناہیت اشیا کے فہم سے ماخوذ جاننے میں پیرائس کڈورتمہ اور کلا راک کے عام نظریہ کو زندہ کر دیتا ہے۔ مگر اس میں اور کڈورتمہ اور کلا راک میں چند خاص فرق ہیں۔ جن کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کی توجیہ اخلاقیات کی اس ترقی سے ہوتی ہے، جو پیرائس اور کڈورتمہ و کلا راک کے درمیانی زمانہ میں ہوتی ہے، جس پر غور کرنے میں ہم اب تک مصروف تھے۔ اول تو وہ صواب خطا کا تعلق مفرد تصورات کے طور پر کر کے، جن کی نہ تعریف ہو سکتی ہے، اور نہ تحلیل ہو سکتی ہے (»صواب« »موزول« »چلبے« »فرضیہ«، ذمہ داری کے تعلقات جو تقریباً مرادف ہی ہیں) کم از کم ان خطا مباحث سے تو بہتا ہے، جن میں کلا راک اور والیسٹن اخلاقیات اور ریاضیات یا طبیعی حقیقت کے مابین تشیل پر زور دے کر مبتلا ہو گئے تھے۔ دوسرے اخلاقی شعور کا جذبی عنصر جس پر شیفٹسبری اور اس کے اتباع نے توجہ کی تھی، آئندہ سے بین طور عقلی وجدان کے ساتھ تسلیم ہوتا ہے، اگرچہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ اسکو اس کے تابع رکھا جاتا ہے۔ پیرائس کے نزدیک صواب و خطا افعال کے حقیقی خارجی اوصاف ہیں۔ اور اخلاقی حسن و قبح ذہنی تصورات ہیں۔ اور یہ احساسات کی نمائندگی کرتے ہیں جو ذوی العقول میں کچھ تو لوہر اکات صواب و خطا کے لازمی نتائج ہوتے ہیں، اور کچھ ایک متغیر رہنے والی جذبی حسیات کے۔ اس طرح بر عقل و حاسہ یا جبلت کردار نیک کے محرک ہوتے ہیں، اگرچہ عقلی عنصر اولیں اور سب پر غالب ہوتا ہے۔ پیرائس بلر کا اس میں بھی اتباع کرتا ہے کہ فاضل اتحسان و مذمت کے اور آک میں واضع طور پر امتیاز کرتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ افعال میں ان کے خطا و صواب کے اور آک کے ہمراہ ہوتا ہے۔ مگر اول الذکر وقوف آخر الذکر کی محض ایک نوع ہے کیونکہ کسی ایک میں بھلائی کا اور آک کرنا اس اور آک کے مساوی ہے

کہ اس کو جو اذیتا مناسب ہے۔ وہ ریڈ کی طرح یہ بیان کرنے میں بھی ہوشیاری سے کام لیتا ہے، کہ فاعل کی غیبت کیلئے اس کی نیت یا اس کے فعل کے صورتی صواب پر مبنی ہے۔ ایک شخص کو ایسی برائی کے لئے مورد الزام نہیں گردانا جاتا جس کی اس نے نیت نہ کی ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس کو کسی ایسی دانت غفلت پر الزام دیا جائیگا جس نے کہ اس کو اپنے حقیقی فریضہ سے لاعلم کر دیا ہے۔ جب ہم فضیلت کے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ موریا کلا راک کے مقابلہ میں پر اس اخلاقیات کے ابتدائی اصول کے بیان کرنے میں زیادہ سستی سے کام لیتا ہے۔ اس کی وجہ شیفٹسبری اور پنچیس کے خیال کی نئی مخالفت ہے، جس سے اس کی استدلالی حیثیت پیچیدہ ہو جاتی ہے پر اس جس شے کے ظاہر کرنے کے لئے زیادہ پریشان ہے وہ عام مرمت کے اصول کے علاوہ اخلاق کے انتہائی اصولوں کا وجود ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس اصول یا مقول محبت نفس کے اصول کی تردید کرتا ہے اس کے برعکس وہ ان دونوں کی بداہت ظاہر کرنے کیلئے بہت کچھ زحمت اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کا ہر اس طرح ناقابل انکار طور پر وجود ان ہوتا ہو جتنا کہ یہ ہے کہ مسرت خواہ وہ ہماری جو یادوسروں کی اس کی تلاش و ترقی صواب ہے۔ مگر اس کو بلکہ ساتھ اس بارے میں اتفاق ہے کہ احسانندی، صداقت، ایقانے وعدہ اور عدالت بلا لحاظ اس کے کہ یہ مسرت کے لئے مفید ہوں واجب العمل ہیں اور جب وہ اس مشکل کے ساتھ سین سپر ہوتا ہے جس سے بلکہ گزرا گیا تھا، یعنی ان فرائض کے متعلق ہمارے عام اخلاق کو ایک واضح حقیقت کی صورت میں تحلیل کرنا تو وہ کام کی دشواری کی بنا پر اخلاقی شہادت کا عقل کو حکم نہیں جتنا بلکہ عام سمجھ کو جتنا ہے۔ چنانچہ صداقت کے فریضہ کے دھوی کرتے وقت وہ اس قضیہ کی بداہت ثابت نہیں کرتا کہ ”سچ بولنا چاہیے“ بلکہ استمرار عام اخلاقی رائے کے حوالے سے یہ استدلال کرتا ہے کہ ہم یہ کہہ نہیں نہیں رہ سکتے کہ خلوص میں ایک حقیقی راستہ بازی ہوتی ہے۔ اس کا طرح

عدالت یعنی نیکی کے اس جزو سے بحث کرتے وقت، جس کا کہ ملکیت سے تعلق ہے، وہ رومی اصول قانون کے اُن اصول کو جس کا تعلق حق ملکیت پہلے متفقہ محنت میراث و ہبہ سے ہے، قانون کے اساسی حقائق کے طور پر کلیۃً تسلیم کر لینے کے لئے تیار ہے۔ اس طرح پر وہ جزوی طور پر اور ایک حد تک محسوس کے بغیر اخلاقیات کے شعبے میں فلسفیانہ طریقہ کے اس عام تغیر کی جانب پیش قدمی کرتا ہے، جس کو ہم ریڈ کے نام سے منسوب کرتے ہیں، جو عام فہم کے فلسفہ کا بانی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ پراس جو کہ شفیق شیری اور بٹلر کے بعد لکھ رہا ہے، جو فطرت انسانی کی بنیاداً تسویقات کی واقعیت کو ثابت کر چکے تھے، اس لئے اُس کا بیان کڈ ورتھ اور کلارک کی نسبت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کہ نیک لوگ جو افعال صائب اختیار کرتے ہیں اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ افعال صائب ہوتے ہیں۔ اور وہ اس بارے میں یہاں تک غلو کرتا ہے کہ اُس کے نزدیک اُس فعل کی اخلاقی قیمت کم ہو جاتی ہے، جو فطری رجحان کی بنا پر کیا جاتا ہے۔

**سلاک۔** ریڈ | اس آخری امر کے متعلق ریڈ اپنی کتاب "ایسیزان دی سلاک" (۱۹۹۹ء) میں ایک ایسا

نتیجہ بیان کرتا ہے جو فہم عام سے بہت مطابق ہے اور صرف اس امر کا معنی ہے کہ ایسا کوئی فعل اخلاقاً خیر نہیں ہو سکتا، جس میں صواب کا لحاظ کوئی اثر نہیں رکھتا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ریڈ کی اخلاقی نفسیات پراس سے زیادہ بٹلر کے اصول کے مطابق ہے۔ بٹلر کی طرح سے وہ (۱) عمل کے عقلی اور حکمران اصول اور (۲) غیر عقلی تسویقات، جن کے ضبط و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے، کے مابین ایک عقلی اور اساسی امتیاز سمجھتا ہے۔ اور اُس کے ساتھ ہی وہ یہ کہتا ہے کہ آخر الذکر جس حد تک فطری ہوتی ہیں، اُن کا ایک جائز معلقہ عمل ہوتا ہے۔ یہ فرد و معاشرت کی فلاح کے لئے مفید ہوتی ہیں بلکہ انسان جیسی مخلوق میں عقلی اصول کا ناگزیر و لازمی نتیجہ ہوتی ہیں۔ عمل کے ان غیر عقلی مشمول میں وہ (۱) تو میکائیکی عادات اور جبلتوں میں



اختیار کرتا ہے جو بغیر ارادہ یا نیت یا خیال کے عمل کرتے ہیں، اور (۲) ان  
 حیوانی اصول میں جو ارادہ نیت پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن ان غایتوں کے  
 تعین میں جن کے یہ محرک ہوتے ہیں جنسی خیز یا عقل کو فرض نہیں کرتے۔  
 انسان کے اصلی حیوانی اصول کا وہ بٹلر سے زیادہ صحت کے ساتھ اصطلاحی  
 کرتا ہے، اور وہ پہلے درجہ پر تواشتہات کو رکھتا ہے۔ (۱) ان کی علامت  
 یہ ہے کہ یہ وقفاتی ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ بھیجی کی حس ہوتی ہے (ب)  
 خواہش محدود معنی میں۔ ان میں بڑی یہ ہیں۔ قوت کی خواہش، نفوذ کی خواہش،  
 عزت کی خواہش، خواہش علم۔ (۳) تاثرات یا جذبات جو کہ وہی اور لئیمی دونوں  
 افعال کی طرف مائل ہوتے ہیں کرمیاد تاثرات کی عام خصوصیات یہ ہیں کہ جذبہ غلبہ  
 ہوتا ہے۔ اور اس امر کی خواہش ہوتی ہے کہ اپنے معروضات سے نیکی کی جائے۔  
 اسی طرح سے لئیماد تاثرات کے لئے غلبہ اور بھیجی لازمی ہے۔ جس کیساتھ  
 ایذا رسانی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہاں بھی ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے اور اصطلاحی  
 و محدود دونوں انتقامی جذبوں کو اپنے حلقہ میں دیگر اصلی و فطری تسویات  
 کی طرح سے جائز سمجھتا ہے۔ دوسری طرف اکتسابی خواہشیں عموماً بیکار نہیں  
 بلکہ موزی و شرمناک بھی ہوتی ہیں۔ ریڈ بٹلر کی تقلید کرتا ہے، اور حکمراں اصول  
 میں وہی ثنویت تسلیم کرتا ہے، جو بٹلر کے نظریہ میں اساسی حیثیت رکھتی ہے۔  
 وہ بھیجیت مجموعی انسان کے اپنی خیر کا لحاظ رکھ کر (جو بٹلر کی محبت نفس ہے)  
 اور احساس فریضہ کو (جو بٹلر کے یہاں ضمیر ہے) دو ملینہ عقلی اصول خیال  
 کرتا ہے، اگرچہ اکثر ان کو ایک اصطلاح یعنی عقل کے تحت سمجھا جاتا ہے۔ پہلے  
 اصول کی تشریح و اثبات کی وہ بہت کوشش کرتا ہے، جو بیوم کے اس نظریہ  
 کے مخالف ہے کہ عقل کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ اس امر کا تعین کرے کہ ہم کو  
 کس غایت کی جستجو کرنی چاہیے۔ یا بالفاظ دیگر ایک غایت کو دوسری پر ترجیح  
 دینا عقل کا کام نہیں ہے۔ وہ اس امر پر درودیتا ہے کہ خیر ایسا تصور ہے  
 جس کا صرف ایک صاحب عقل باند آر کو تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ  
 تمام جزئی خواہشوں کی تجرید اور موجودہ احساسات کے گزشتہ و آئندہ

احساسات سے موازنہ پر مشتمل ہے، اور یہ کہتا ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ایک مذمتی عمل  
 بامد امر کو ہمیشہ مجموعی اپنی خیر کا تصور اس کی خواہش کے بغیر ہو سکتا ہے  
 اجتماع تفتیشی نہیں ہے، اور اس قسم کی خواہش کو فطرتاً تمام جزئی اشتہاؤں اور  
 جذباتوں کو قابو میں رکھنا چاہیے۔ یہ معقول طور پر اخلاقی قوت کے بھی طالع نہیں  
 کی جا سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ فضیلت یا ان کی حیثیت مجموعی  
 میری مسرت کے منافی ہے (جو ایسی دنیا کے اندر نہیں ہو سکتا، جس کے اندر  
 اخلاقی حکومت ہوتی ہے) تو اس کو وہ خواہشوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا  
 پڑتا ہے کہ آیا یہ خوف بننا بہتر ہے، یا بد معاش بننا خود اخلاقی قوت کے متعلق  
 ریڈ کا بیان پر اس کے بیان کے مطابق ہے۔ افعال کے صواب یا اخلاقی  
 ذمہ داری کا ادراک کرنا عقلی اور فاعلانہ ہی نہیں ہوتا۔ جس کو ریڈ فعل و فاعل  
 کے مابین ایک ناقابل تحلیل نسبت خیال کرتا ہے۔ بلکہ جو راہ صواب معلوم  
 ہوتی ہے، اس کی طرف ارادہ کو دیکھ لینا بھی ہے۔ وہ نوز فلسفی یہ کہتے  
 ہیں کہ افعال میں یہ ادراک صواب و خطا فاعل کے ادراک امتحان و ملامت  
 یکے کے ہمراہ ہوتا ہے، اور نیز ایک خاص قسم کے جذبہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے مگر  
 پر اس تو اس جذبہ کو زیادہ تر لذت و الم خیال کرتا ہے۔ جو اس قسم کے لذت  
 و الم سے مشاغل ہوتا ہے، جو طبیعتی حسن و قبح سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ریڈ زیادہ تر  
 اس کو نیک فاعل کے لئے گرمیانا جذبہ احترام و ہمدردی اور ہمدردی و احترام  
 کے لئے ان کے برعکس پر مشتمل سمجھتا ہے۔ جب اخلاقی حکم انسان کے اپنے  
 افعال پر مبادد ہوتا ہے، تو یہ لذت بخش نیک مبنی ایک اچھے ضمیر کی شہادت  
 بن جاتی ہے، جو انسانی لذتوں میں سب سے زیادہ خالص ہے۔ ریڈ یہ کہنے  
 میں اجماع سے کام لیتا ہے، کہ اخلاقی قوت (سوائے بہت ہی ابتدائی رجحان کے)  
 خلقی نہیں ہے اس کے لئے تربیت تعلیم و عمل (جس کے لئے معاشرت لازمی  
 و ناگزیر ہے) اور مادہ کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ اخلاقی حقیقت تک پہنچ سکے۔  
 اس کو پائلس سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس کو حاسہ اخلاقی کہا جائے۔  
 مگر شرط یہ ہے کہ اس لفظ سے ہم محض احساسات و تصورات کا نہیں، بلکہ

اصلی حقائق کا مبداء و ذریعہ سمجھیں یہاں وہ اس اہم سوال پر توجہ کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ آیا اخلاقی استدلال کے مقدمات جام احکام ہوتے ہیں یا انفرادی۔ کیونکہ لفظ حاکم سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ انفرادی ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ خود اس مسئلہ میں مذہب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ اخلاقی طریقہ کو قیاسی کہتا ہے، مگر وہ اصل حکم کا بھی ذکر کرتا ہے کہ یہ فعل صواب یا خطا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیات کے لئے کسی حکمی طریقہ کا مقرر کرنا زیادہ کی نظریں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اس کی رائے تو یہ ہے کہ کردار انسانی میں یہ جاننے کے لئے کوئی شے صواب اور کوئی خطا ہے، ہمیں صرف ایسی حالت میں فیصلہ کے احکام کے سننے کی ضرورت ہوتی ہے، جبکہ ذہنی ممکن ہوتا ہے اسی لئے اگرچہ وہ ابتدائی اصول کی ایک فہرست پیش کرتا ہے جس سے انسان کی عام اخلاقی آرا کا تعین ہو سکتا ہے، مگر اس کے کامل ہونے کا اسکو دعویٰ نہیں ہے۔ علاوہ ان اصول کے جن کا عام طور پر فضیلت سے تعلق ہے مثلاً یہ کہ (۱) کردار میں صواب و خطا ہوتے ہیں۔ (۲) ہم کو صرف ارادہی کردار (۳) میں اپنے فریضہ کے جاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ (۴) اور خود کو تحریکات سے محفوظ رکھنا چاہئے، جن کی بنا پر اس سے منحرف ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ نیز پانچ اساسی اصول بیان کرتا ہے، ان میں سے پہلا محض عقلی محبت نفس کا اصول ہے، کہ کم کم کو کتر خیر کے مقابلہ میں برتر خیر کو ترجیح دینی چاہئے۔ اگرچہ یہ کتر کے مقابلہ میں بعد میں حاصل ہو، جس کا ذکر ریڈ کی اخلاقی قوت کو محبت نفس سے تین طور پر علیحدہ کر لینے کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ تیسرا اصول عام مرحمت ہے، جس کو کچھ مبہم و ذاتی ضابطہ کی صورت میں بیان کیا ہے، کہ کوئی شخص محض اپنی خاطر نہیں پیدا ہوا، چوتھا محض صوری اصول ہے، کہ صواب و خطا سب کے لئے ہر حالت میں ایک ہی ہونے چاہئیں، جو خارجی اخلاق کے تمام نظامات سے تعلق رکھتا ہے۔ پانچواں اصول مذہبی فریضہ بتا کر دیتا ہے، کہ خدا کی حرمت و اطاعت کرنی چاہئے۔ پس جس اصول سے معاشرتی

فریضہ کے متعلق کوئی تعین رہبری ہوتی ہے، وہ دوسرا ہے کہ جس حد تک ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری تخلیق سے فطرت کا کیا منشا ہے، اس حد تک ہیں اس منشا کے پورا کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مگر جب ہم اس اصول کو عمل میں لانے کی کوشش کرتے ہیں، تو یہ قیاسی اعراض میں بیکار محض ثابت ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اصول بحیثیت مجموعی ایک سیدھے سادے انسان کے ضمیر کے باقاعدہ کرنے میں کچھ زیادہ مفید نہیں ہیں۔ نہ ان کی کمی اس بحث سے پوری ہوتی ہے، جو وہ اس کے بعد ایک باب میں عدالت کے متعلق کرتا ہے۔ وہ ہیوم کے خلاف شدت سے استدلال کرتا ہے کہ (۱) مختلف قسم کے نقصان جن کی عدالت مخالفت کرتی ہے (۲) آزادی جانی آزادی خاندانی آزادی پر محدود دعوائے ناعزت پر ملے خلف وعدہ و وعدہ انی طور پر فطری حقوق کے امتیالات معلوم ہوتے ہیں اور اجتماعی خیر کا کوئی شعوری حوالہ نہیں ہوتا۔ اور (۲) حق ملکیت اگر فطری نہیں بلکہ انسانی ہوتا ہے، مگر زندگی کے فطری حق کا لازمی نتیجہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو ذرائع زندگی پر ایک حق ہوتا ہے، اور آزادی کے فطری حق کا، جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو اپنی اس محنت کے غرپر حق ہے، جس میں اس نے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ کی ہو۔ مگر وہ عدالت کے واضح و قطعی مقالوں کے ظاہر کرنے کی کوئی کوشش نہیں کرتا، جن سے ان حقوق کا حقیقی حالتوں میں اجتماعی افادہ کا معیار آخری کے طور پر حوالہ دیئے بغیر تصفیہ ہو سکے۔

ڈیوکلڈ اسٹوارٹ | جب ہم ریڈ کے سب سے زیادہ با اثر شاگرد ڈیوکلڈ اسٹوارٹ (۱۸۵۷ء) کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو اس کے بیان بھی اخلاقی اصولوں کے بیان میں اسی قسم کی کوتاہی نظر آتی ہے۔ (۱۸۶۸ء)

(کم از کم مائشرفی فریضہ کے شعبہ میں) اس کی کتاب "خلا سنی آف دی ایکٹو اینڈ مارل پاورس آف مین" (۱۸۲۸ء) میں جملہ اور ریڈ کا عام نظریہ ہے (اور ایک حد تک پرائس کا بھی) مگر نظریہ کو زیادہ صحت

و با قاعدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اہم از بیان دلکش ہے، اور اخلاقی نفسیات میں کچھ اصلاحات کی ہیں۔ لیکن اپنی طرف سے کوئی اہم اضافہ یا ترمیم نہیں کی۔ وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ عدالت مرحمت سے علمدہ ہے، مگر عدالت کی تعریف کرتے وقت وہ غیر جانبداری کے عام تصورات سے آگے نہیں بڑھتا، جس کو ہر ایسے اخلاقی فلسفہ میں جگہ ملنا ضروری ہے، جو عام طور پر عمل میں لانے کے لئے اخلاقی اصول مقرر کرتا ہو، خواہ افادی اصول پر یا کسی اور اصول پر۔ بعد میں اس میں شک نہیں، دیانت یا راستبازی، کو عدالت کا ایک شعبہ سمجھتے وقت وہ یہ اخلاقی مقالہ بیان کرتا ہے کہ مزدور اپنی محنت کے ثمر سے حصہ ہونے کا حق رکھتا ہے، اس کے نزدیک کامل حقوق ملکیت اسی اصول پر مبنی ہیں۔ محض قبضہ سے ایک عارضی حق ملکیت پیدا ہوتا ہے، اور اس کے استعمال میں رہتا ہے۔ اس کے علاوہ اور اصولوں میں سے وہ صرف راست گوئی اور ایقانے وعدہ سے بحث کرتا ہے۔ ان کو بیان کرتے وقت وہ جس چیز کو زیادہ تر دکھانا چاہتا ہے، وہ یہ ہے کہ فہم انسانی میں افادہ کے اہم ازوں سے علمدہ صداقت کی ایک فطری اور جلیجبت ہوتی ہے۔ باہمی گفتگو میں خلوص کی ایک فطری تحریک ہوتی ہے اور اسی بنا پر شہادت پر ایک فطری یقین اور باہم اس امر کی توقع ہوتی ہے کہ مواہد پورے کئے جائیں گے۔ صداقت کے اندر ایک دلکشی ہوتی ہے، اور دروغ گوئی و خلف وعدہ میں ایک مسئلہ بے انصافی جو خارجی نتائج سے بالکل علمدہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی وہ ایسا اصول بیان نہیں کرتا، جس کی پابندی واضح و مطلق طور پر لازمی ہو، اور اس قدر صحیح ہو جس سے کہ عملی طور پر رہبری ہو جائے۔

پس بحیثیت مجموعی یہ کہنا چاہتا ہے کہ ریڈ اور اسٹیورٹ نے ایسے علم اخلاق کی ترقی میں، جس سے جیسا کہ وہ مدعی ہیں، اخلاق کے وہ اصول جو ہم ان تک پہنچے ہیں بدیہی اور اولیں اصول سے عقلی طور پر مستنبط ہو سکیں، کوئی اہم بالشان حصہ نہیں لیا۔ اسی جہت میں زیادہ اولوالعزمی کے ساتھ

دہیویل  
(۱۶۷۶ء)  
(۱۶۷۷ء)

دہیویل نے اپنی کتاب "دیمونش آف مارٹیٹ" (۱۶۷۶ء) میں کوشش کی تھی کہ اس کوشش کو بھی کچھ زیادہ کامیاب نہیں کہا جاسکتا۔ دہیویل کا عام اخلاقی خیال اپنے اسکاٹی متقدمین سے زیادہ اس مقام پر آکر مختلف ہوتا ہے جہاں کہ ہم اس کو کانٹ سے متاثر ہوتا ہوا دیکھتے ہیں (یعنی محبت نفس کو ملحدہ عقل و حکمراں اصول کے طور پر مسترد کرنے، اور اس بنا پر سرست کو فریضہ سے ملحدہ فرد کے لئے معقول غایت تسلیم کرنے سے انکار کرنے میں) عقل اخلاقی جو اس طرح سب پر غالب آجاتی ہے، پانچ انتہائی اصول بیان کرتی ہے، یہ حسب ذیل ہیں: مرحمت، عدالت، صداقت، مہارت اور نظم۔ تھوڑی سی تصحیح نان سے یہ عدالت کے پانچ بڑے حصوں کے مطابق کر لئے جاتے ہیں: شخصی یا ذاتی حفاظت (کیونکہ مرحمت اس قسم کی بدعتی کے مخالف ہے، جو عموماً شخصی نقصانات کا باعث ہوتی ہے) ملکیت، قہر، ازدواج و حکومت۔ پہلے دو سرے اور چوتھے اصول کا تعلق انسانی محرکات کی بالترتیب تین بڑی اقسام سے ہے۔ اس طرح سے یہ فہرست دو اور عام اصول کے اضافہ کے بعد کچھ باقاعدہ تکمیل کی سی شان رکھتی ہے۔ لیکن جب ہم اور غور سے دیکھتے ہیں، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصول نظم یعنی اطاعت حکومت سے سنجیدگی کے ساتھ وہ استبدادیت مراد نہیں ہے، جو بظاہر اس سے مستخرج ہوتی ہے، اور جس کا انگریزی عقل سلیم شدت کے ساتھ انکار کرتی ہے۔ عدالت کے ضابطہ کو نامکمل طور پر بغیر متعین زبان میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر شخص کو اپنی ہی چیز یعنی چاہیے، اس میں شک نہیں کہ دہیویل اس کی اس طرح پر تشریح کرتا ہے کہ اس آخری ضابطہ کی عملی طور پر روجہ قانون سے ترجیح دینی ہونی چاہیے، اگرچہ وہ اس تناقض میں جھلا ہو کہ یہ کہنے لگتا ہے کہ یہ قوانین کے صواب و خطا کے جانچنے کا معیار ہے۔ اصول مہارت یہ ہے کہ ہماری فطرت کے ادنیٰ حصے اعلیٰ حصوں کے تراز رہتے چاہئیں یہ معنی حسی تسویقات پر عقل کے افوق کو ظاہر کرتا ہے، جو کہ خود معقول اخلاقی کے

قتل میں موجود ہے، جس کو ایسی ذات پر مستمال کیا جاتا ہے، جسکی تسلیات کے عقلی فرائض سے منحرف ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ پس مختصر یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسے واضح و اساسی وجدان کی تلاش کوں جو مسرت کی فکر سے علیحدہ ہو تو ہم کو دوسریوں کی تعلیم میں ایک صداقت کے اصول کے سوا (جس میں غلطی و غلطی بھی داخل ہے) اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اور اس کا بھی جب بغور مطالعہ کیا جاتا ہے تو اس کی باہمی نوعیت کا فور ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ دعویٰ نہیں کیا جاتا کہ یہ اصول علی طور پر غیر محدود ہے، بلکہ صرف یہ کہا جاتا ہے، کہ اُس کی حدود مقرر کرنا اچھا نہیں ہے۔

اس کتاب کے حلقہ میں اُن زندہ مصنفین کے ساتھ بحث میں پڑنا داخل نہیں ہے، جو اخلاقی وجدانات کے نظریہ کی معنی ہیں، اور جن کی تعلیم کو بلکل اور ریڈ کی تعلیم کے ساتھ ملحق کیا جاسکتا ہے۔ مگر میرا خیال ہے کہ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وجدانی مذہب کی تعلیم نے اس صدی کے وسط تک اتنی اصیاط و مطابقت کے ساتھ ترقی نہیں کی جیسی کہ امید تھی۔ یہ بات اُس کے اساسی اصول یا اخلاقی استدلال کے اُن اصول سے ظاہر ہے، جن کا وجدانی طور پر علم ہونا ہے۔ اور اس گروہ کے فلاسفہ کا پہلی اور بنیہتم کی افادیت سے جو جھگڑا رہا ہے، اگر وہ زیادہ تر فرائض کے مواد کے تین کے متعلق ہوتا تو اس میں شک نہیں کہ یہ حضرات مجبور ہوتے، کہ ان اصول اور اس طریقہ کی جن کے مطابق عملی نتائج استنباط کر سکتے ہیں، مطلق و کامل تعریف کرنے کی سنجیدہ و باقاعدہ کوشش کوں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ وجدانیہ اور افادہ کا اخلاقی قانون کی جزئیات متعین کر چکے طریقے میں جو اختلاف ہے وہ اس اساسی اختلاف کی وجہ سے اور بھی پیچیدہ ہو گیا، جو اخلاقی ذمہ داری کے متعلق پیدا ہو گیا تھا پہلی اور بنیہتم اس کی تفسیر اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ارادہ پر توفیقی لذات و آلام کا محض نتیجہ ہے، جو اخلاقی اصول کی پابندی یا عدم پابندی کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں، اس کے ساتھ ہی وہ پیچیدگی کی رائے سے بھی متفق ہیں کہ عام مسرت، ان اصول کی آخری غایت و میاں رہنے اور عام مسرت کے تصور کو انھوں نے واضح و قطعی بنانے کی یہ

تعریف کر کے کوشش کی ہے کہ یہ لذت سے عالم کی زیادتی پر متقل ہے (ان کے نزدیک لذت و کام میں امت یا شدت کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہوتا) ان کی تعلیم میں اس طرح سادہ اور بظاہر واضح تصور استعمال ہونے سے ایک دلکشی کا اظہار پیدا ہو گیا۔ اور لذت اور اس کی مخالف مقدارِ عالم سے اخلاق کے ان دونوں اساسی سوالوں کا حل ہو گیا کہ مناسب کیا ہے؟ مجھے راہِ صواب کیوں اختیار کرنی چاہئے؟ لیکن چونکہ ان جوابوں میں جو اسطرح سے ایک نظریہ کے طور پر خیال کئے جانے لگے ہیں منطقی ربط نہیں ہے، اس لئے اس ظاہری وحدت و سادگی میں درحقیقت ایک ایسا اساسی تضاد مضمر ہے جس سے حال کے اخلاقی مباحث میں بہت کچھ پریشانی پیدا ہو گئی ہے۔

فصل - انفرادیت | نیلی کے فلسفہ کی جدت (اور پیغمبر کے بھی) اصول قائم کرنے میں نہیں بلکہ جو بنیات کے بیان کرنے کے طریق میں ہے۔ پہلی اس امر کا کلمہ کلمہ اعتراف کرتا ہے کہ وہ ابراہیم لکری جدید وغیرہ پریشانی اور بے دخلی کتاب لائٹ آف نیچر سو ڈکارین منت ہے۔ اس کتاب میں ہم ہر شخص کی ذاتی تشفی بلکہ امید بخشی جو دراصل اس کے تمام محرکات کا سرچشمہ ہوتا ہے عام خیر سے جو ایسی چیز ہے جس سے کہ کردار اور خواہشات عزت کے تمام اصول کی شاخیں پھولتی ہیں فطری دینیات کے واسطے سے منسلک دیکھتے ہیں جس سے کہ فطری فطرت کی فیاضانہ نیکی کی شرح ہوتی ہے۔ مگر اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ نئے میلانات ترجیحاً جانی سے پیدا ہوئے ہیں یعنی ہم کو ایشیا کی طرف کیل اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ یہ اکثر دوسری خواہشوں میں مساوی ہوتی ہیں خصوصاً اخلاقی حاستے اس طرح پیدا ہوتے ہیں نیز مروت بھی جس کا تعقل وہ ایک ایسی لذت کے طور پر کرتا ہے جو نفع رسانی سے حاصل ہوتی ہے اور ہمارے لئے ایسا فعال کا محض اس بنا پر باعث ہوتی ہے کہ ہم انکو پسند کرتے ہیں۔ مگر اُسکے خیال کے بموجب یہ امر بھی صحیح رہتا ہے کہ انسان کی ذاتی مسرت لذت و تشفیات کا مرکب ہونے کے معنی میں اس کے افعال کی انتہائی غایت ہوتی ہے، اور وہ بہت اہتمام



کے ساتھ اس امر کی تشریح کر دیتا ہے کہ تشفی یا لذت میں اگر چہ کمیت کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، مگر کیفیت میں ایک ہی ہوتی ہے۔ خواہ انسان کھانے پینے کو مصلحت ہو یا تماشے دیکھ کر یا لذتِ غذا میں کھانے یا پینے کا مقصد کام انجام دے کر یا خوشگوار تفریل میں مصروف ہو کہ مزید یہ کہ کام خیر سے اُس کی مراد مسرت کی ایسی مقدار ہے جس میں ہر وہ لذت جو انسان کو اپنے ہمسایہ کے ساتھ شریک کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اضافہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس میں ہم کو پہلی کی افادیت کی تمام خصوصیات نظر آتی ہیں یعنی (۱) لذت کا خالص کمی اندازہ (۲) اخلاقی اصول کی یہ پرکھ کہ یہ عام لذت کے لئے مفید ہوں (۳) انفرادی لذت کو عام محرک قرار دینا (۴) ایک قادر مطلق و رحیم و کریم ذات کے ارادے کو محرکات اور اصول کے مابین رشتہ ارتباط قرار دینا۔ لیکن فکر کے انفرادی و اجتماعی مسرت کے مذہبی ربط میں ایک خاص قسم کہ استدلالیت ہے جس سے پہلی کی عقل اعراض کرتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے چونکہ حقیقت انسان صاحب اختیار نہیں ہوتا، اس لئے اُس کو اپنے اعمال کی جبراً دستا بھی نہیں ملتی۔ اس لئے خدائی انصاف یہ ہونا چاہئے کہ مسرت سب پر مساوی حصوں میں تقسیم ہو۔ اس لئے میں اپنی مسرت میں صرف اس طرح پر زیادہ سے زیادہ اضافہ کر سکتا ہوں کہ میرا کردار ایسا ہو کہ اُس سے اس عام ذخیرہ میں جس میں سے کہ قدرت تقسیم کرتی ہے زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ پہلی کے فلسفہ کا سادہ خاکہ ایک پشت چلے گئے کے مقدمہ کے مندرجہ ذیل اقتباس میں ملتا ہے، جو اُس نے گنگس اور جین آف الؤل کے اُس ترجمہ پر لکھا تھا جو لائے (سلاسل) کیا تھا فیصلیت کا تصور ہے کہ زندگی کو ایک اصول کے تابع رکھا جائے۔ یہ اصول کل ذہنی اصول کے افعال کی ایک دوسرے کی مسرت کے متعلق رہبری کرے اور ہر شخص اس کا پابند ہو۔ پابندی کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ہوتی ہے جس کا کرنا یا نہ کرنا مسرت کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ ... ارادۃ خداوندی

یامرضی ہوا جس حد تک یہ دوسروں کی نسبت انسان کے طرز عمل کی بہتری کرتی ہے) فضیلت کا قریبی اصول یا معیار ہے۔ مگر خداوند تعالیٰ کی ماہیت پر غور کرنے سے یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ بنی نوع انسان کے پیدا کرنے سے اس کا منشاء اس کے علاوہ اور کوئی نہ تھا کہ ان کو مسرت حاصل ہو۔ لہذا میرا طرز عمل جس حد تک کہ بنی نوع انسان کی مسرت کا وسیلہ ہو سکتا ہے اس کو ایسا ہونا چاہیے، کہ مسرت بنی نوع فضیلت کا معیار ہو سکے۔

پہلی

گراس بنیاد پر ہذا مکمل فلسفہ پہلے پہل پہلی نے مرتب کیا ہے جو اس کی کتاب "پریس آف مارل انڈر لیشیکل فلاسفی" (صفحہ ۶)

(صفحہ ۷)

میں ملتا ہے، وہ ابتدا یا بند ہی کی توفیق سے کرتا ہے، اس کے معنی کسی ایسے شدید محرک سے حائر

ہونے کے ہیں جو کسی اور کے حکم سے عالم وجود میں آیا ہو۔ اخلاقی یا باندی کی صورت میں حکم خدا کا تعین الہامی کتب اور فطرت کی روشنی دونوں سے مل کر ہوتا ہے۔ مگر پہلی یہ کہتا ہے کہ الہامی کتب کا کام اس قدر اخلاق کی تعلیم نہیں ہے جتنا کہ اس کی مثال سے تشریح کرنا اور نئے احکام اور ہمیشہ یقین کے ساتھ اس کو نافذ کرنا ہے۔ فطرت کی روشنی اس کی وضاحت کرنی ہے، اور خدا خود اپنی مخلوق کی مسرت چاہتا ہے۔ اس لئے اس کا طریقہ اخلاقی مسائل کے حل کرنے کے متعلق یہ ہے کہ وہ زیادہ تر اس امر کا اندازہ کرتا ہے کہ افعال میں عام مسرت کے بڑھانے کا رجحان ہے یا کم کرنے کا۔ اس طریقہ پر جو ظاہر اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اور جو اس فوری مسرت پر بنی ہوئے ہیں، جو مسلمہ جرائم سے حاصل ہوتی ہے (مثلاً ایک دولت مند بد معاش کے سر پر گھونسہ رسید کرنا) ان سے عہدہ بردار ہونے کے لئے وہ دفع قوانین میں عام اصول کی ضرورت پر زور دیتا ہے، اور عمدہ عادات کے قائم کرنے اور ان کے باقی رکھنے کی اہمیت جتا کر ایک حد تک جذباتی افعال کے شایع کا اندازہ کرنے کی دشواری سے پہلو بچاتا ہے۔ اس طرح افادی طریقہ ان تحسین رجحانات سے بچ جاتا ہے جو بظاہر دیگر فلاسفہ کو اس میں

نظر آتے تھے پہلی نے اس کو جس طرح سے استعمال کیا ہے، اس میں توبہ  
محض مردہ اخلاقی و قانونی امتیازات کی تشریح اور مصحفیت کی واضح بنیاد  
کو ظاہر کرتا ہے، جو قانون و اخلاق کے اکثر مسئلہ اصول کی تائید کرتی ہے،  
اور عقل سلیم کے ساتھ مل کر بعض پریشان کن کارستانیہ مسائل کے لئے حل  
فراہم کرتی ہے۔ مثلاً "فطری حقوق" ایسے حقوق بن جاتے ہیں جن کا عالم  
پاس حکومت کے رواج کے بغیر بھی مفید ہوگا۔ برخلاف عارضی حقوق کے  
جن کا افادہ حکومت کے رواج پر مبنی ہے۔ اس معنی میں انفرادی ملکیت  
فطری ہے، کیونکہ یہ محنت و ہنر اور عقلی احتیاط کے لئے مفید ہے، اگرچہ  
ملکیت کے واقعی حقوق ملک کے قانون کی پابندی کرنے کے عام فائدہ  
پر مبنی ہوتے ہیں جس سے ان کا تین ہوتا ہے۔ اسی طرح بہت سی دشواریاں  
فرائض صداقت و ایمانداری کے متعلق حل ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کے فرائض  
اور ایسی امیدوں کے پورے کرنے کی ذمہ داری جو عہدہ دلائی گئی ہوں، کو کھلی  
وجہی فوائد پر مبنی قرار دینے سے بہت سی دشواریاں حل ہو جاتی ہیں تاکہ خیارانہ  
بے عنایتیوں، اور دھم آمیز خدشات سے بچا جاسکے۔ اسی طرح سے مسئلہ جنسی  
اخلاق کی افادی بنیاد کو قرار واقعی طور پر واقع کیا گیا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی دیکھتے  
ہیں پہلی کا طریقہ اکثر ایسے استدلالات کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے جو بیرونی اور  
قدیم حرطرز فکر سے متعلق ہیں۔ مثلاً وہ خیرات سے مستفید ہونے کے لئے  
محتاجوں کے دعوے کی بنی نوع انسان کی نیت کا حوالہ دے کر تائید کرتا  
ہے، اور کہتا ہے کہ انھوں نے متفقہ طور پر ایک مشترکہ مدد اسی لئے علاوہ  
کردی ہے، یا وہ تعدد از دواج کی اس طرح مخالفت کرتا ہے کہ وحدت فی ازدواج  
باری تعالیٰ کے مشاکا ایک جزو ہے، کیونکہ اسی وجہ سے مردوں  
اور عورتوں کی مساوی تعداد پیدا ہوتی ہے، بعض مقالات پر اس کا  
بیان افادی لمخفلات کے متعلق ناقص و بیقاعدہ ہے، اور معمولی قسم کے  
مراعات بلکہ ادنیٰ مباحث تک پست ہو جاتا ہے۔  
بنیت ہم اور اسکی | وحدت معقولیت اور طریقے کے مکمل ہونے میں بنیت ہم کی افادیت

جامعت (۳۸ء ۶)

(۳۹ء ۶)

پہلی کی افادیت پر مبنی فزیت رکھتی ہے۔ وہ ہمیشہ افعال پر محض ان کے لذت بخش والہنگ شائع کے لحاظ سے خود کرتا ہے، خواہ وہ توقعی ہوں یا واقعی۔ اور وہ اس ضرورت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ ان نتائج کا باقاعدہ و مکمل رجسٹر بنانا چاہیے، جو عوام کی اخلاقی رائے کے اثر سے پاک ہو جس کا اظہار معمولاً تحسین و مذمت کے الفاظ سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ان تمام نتائج کی جن کے ذریعہ سے وہ کردار کا اندازہ کرتا ہے، تجربہ سے تحقیق ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ ایسے لذات و آلام پوتے ہیں جن کو اکثر آدمی محسوس کرتے ہیں اور سب کے سب ان کے محسوس ہونے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں) اس لئے نتیجہ کے طریقہ سے جتنے سیاسی و اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کی ہر نقطہ پر عملی تجربہ سے جانچ ہو سکتی ہے۔ نتیجہ کا خیال ہے کہ ہر شخص بتا سکتا ہے کہ غذا جنسی اور عام حواس کی لذتوں، دولت، قوت، استعجاب، ہمدردی، افراد و معاشرت کی خیر خواہی کی لذتوں کی اس کے نزدیک کیا قیمت ہے، اور ان کے مطابق آلام اور آلام محنت و بیماری کی کیا قیمت ہے۔ اور اس کا بھی وہ خاصی طرح سے قیاس کر سکتا ہے کہ دوسرے ان کی کیا قیمت سمجھتے ہیں۔ لہذا اگر ایک بار یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تمام افعال کا تعین لذت و الم سے ہوتا ہے، ان پر حکم بھی اسی معیار کے مطابق لگانا چاہیے تو وضع قانون اور انفرادی کردار کے نئے کا بظاہر وسیع سادہ اور تجربی بنیاد پر تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی عمل کے اچھے یا بُرے رجحان کی تحقیق کر رہے ہوں تو ہمیں ان اشخاص میں سے کسی ایک کو لئے کرابتہ کرنی چاہیے جن کی اغراض اس سے براہ راست متاثر ہوتی ہوں، اور اول ہر قابل اختیار لذت و الم کی قیمت کا اندازہ کرنا چاہیے، جو اس سے عالم وجود میں آتا ہو معلوم ہوتا ہو۔ پھر اس لئے ان احساسات کی شدت و مدت و دونوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ نیز ان کے یقینی و غیر یقینی ہونے کا، گردشت سے علم نہ کیفیت کے کسی مفروضہ فرق کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر لذت کی مقدار مساوی ہو تو بچوں کا گھیل

اور نظم پر اس کے پس پس ہیں ان اولین نتائج کی اہمیت و صفائی پر غور کرنا چاہیے  
 اس میں یہ کہ ان میں اس امر کا رجحان ہے کہ یہ ایک قسم کے احساسات کا باعث ہوں  
 اور یہ رجحان نہیں ہے کہ اس کے مخالف قسم کے احساس کا باعث نہ ہوں۔  
 اس کے بعد اگر ہم ان تمام لذات و آلام کی قیمتوں کو جمع کر لیں، جن کی اس طرح پر  
 تحقیق ہوئی ہے تو لذت یا الم کے کسی جانب زیادہ ہونے سے ہم کو اس شخص  
 کے متعلق اس فعل کا اچھا یا برا رجحان معلوم ہو جائیگا۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجہ  
 کو اس امر کی توقع نہیں ہے کہ ہر اخلاقی حکم سے پہلے اس عمل کو پوری طرح پر انجام  
 دینا چاہیے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ ہمیشہ طویل النظر رہ سکتا ہے، جس قدر ہم اس عمل سے  
 غور کریں گے اسی قدر ہمارا اخلاقی استدلال زیادہ صحیح ہوگا۔

فرض کر دو اس امر کا یہ طریق بالانصاف ہو گیا کہ کوئی خاص حالات میں  
 بہترین رجحان رکھتا ہے۔ اب ہم کہہ دیا نہ کہ اس میں کیا ہے لیکن اس پر  
 عمل کرنے کے واسطے کوئی شرط نہیں ہے، اس سوال کے کسی مفید جواب  
 نہیں دے سکتے۔ اصطلاحیں لذات و آلام کا مختلف الفاظ نظر سے طبعی یا باطنی  
 کی صورت میں اصطلاح کرنے کی ضرورت ہے، یا اسی سلسلہ میں نتیجہ جو نام زیادہ  
 لیتا ہے اگر دار کے اصول کے موافق کی جن کی پابندی کے لئے یہ حرکت  
 ہوتے ہیں۔ لوگ مفید اصول کی طرف لذات و آلام کے خیال سے واقف  
 نہیں طریقہ پائل ہوتے ہیں (۱) اصولی فطرت کے مطابق جو کسی ارادہ کے  
 دخل سے خواہ انسانی ہو یا خدا کی عطا شدہ نہیں ہوتا (۲) حکام اور رجحان  
 کے عمل سے جو فرمانروا کے ارادہ کی تعمیل کرنے کے لئے طے ہوئے جاتے ہیں۔

(۳) قوم کے اتفاقی اشخاص کے عمل سے جو اپنے فطری رجحان کے مطابق عمل  
 کرتے ہیں یعنی نتیجہ کی اصطلاح میں طبعی یا سیاسی اور اخلاقی یا عامی موجب نے  
 ان پر وہ مذہبی موجب کا اضافہ کرتا ہے یعنی وہ لذات و آلام جن کی ایک  
 اعلیٰ درجہ مرقی ذاب ہے کے ہاتھ سے براہ راست توقع ہوتی ہے۔ یا دیکھنا  
 میں ممکن ہے کہ ان فوق الارضی نتائج کے تسلیم کرنے سے ایسا معلوم ہو  
 کہ نتیجہ کا فلسفہ اخلاقی تجربہ کی سادہ و ظاہر مبادی سے بلند ہوتا ہے جس کی

بنیادی چاری توجہ کا خاص طور پر مستحق ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مذہبی امیدوں اور اندیشوں کو مسرت اس حد تک لیتا ہے جس حد تک کہ یہ واقعات انسانی ذہن پر محرک کے طور پر عمل کرتے ہیں اور اس لحاظ سے ان پر غور کرنا اور ان کا اندازہ کرنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اور محرکات کا۔ وہ خود کسی قادر مطلق وحیم و حکیم ذات کے ارادہ کو منطقی طور پر انفرادی و اجتماعی مسرت میں تعلق قائم کرنے کے لئے استعمال نہیں کرتا اس طرح وہ اپنے فلسفہ کو بلاشبہ سادہ کر دیتا ہے اور فطرت اور کتب الہامی سے نزاعی نتائج اخذ کرنے سے بچتا ہے جس میں پہلی کا فلسفہ پھنسا ہوا ہے۔ مگر یہ فائدہ بہت حد تک تیسرے مائل ہوا ہے۔ کیونکہ فرمایہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی اصول کے موجبات جنکی پابندی اجتماعی مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوگی، ان تمام افراد کے لئے ہمیشہ کیونکہ کافی ہوں گے جنہیں یہ پابندی مطلوب ہے۔ اس سوال کا نتیجہ اپنی کسی کتاب میں کافی جواب دینے کی کوشش نہیں کرتا اپنی سب سے پہلی کتاب میں وہ اس بات کو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ جس فائدہ کے لئے انسان ہمیشہ کافی محرک پائے گا وہ خود اس کا فائدہ ہوتا ہے۔ اور اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ نتائج کا نسبت زیادہ مکمل علم اس کو یہ بتائے گا کہ صحیح محرک ہمیشہ وہی ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ عام مسرت کو مقصود بناتا ہے۔ اپنی وسیع تصانیف کے اکثر حصوں میں وضع قانون اور دستوری نظریہ کے اندر وہ یہ فہم من کرتا ہے کہ بعض اشخاص کے مفاد ہمیشہ اپنے اہلئے جنس کے مفاد سے اس وقت تک متصادم ہوتے رہیں گے جب تک سزاؤں کی یا قاعدہ ترتیب و تنظیم سے ہم حق تلفی نہ کر لیں۔ یہی کو حق جنس و امتیاز بنیادیں مگر ظاہر ہے کہ اس سفر و مشق کے مطابق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ ایک شخص کو ہمیشہ اس کی شہ سے بڑی مسرت کا اجتماعی مسرت کے زیادہ سے زیادہ کر دینے کے لئے جب تک قادر فی اور دستوری اصلاحات سراج کھالی کو چھوٹی جائیں جائیں۔ شاید ہم یہ جزم کر سکتے ہیں کہ نتیجہ کا اپنے اہلئے دور میں یہ خیال تھا کہ ایک ایسی اصلاحی تدبیر

ہونے کی بنا پر میرا یہ کام نہیں ہے کہ انفرادی و اجتماعی مسرت کے مابین کبھی کمی جو نقصان دہ ہو جاتا ہے ایسی پیدائش کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں بالتفصیل بحث کر دیں۔ بلکہ وہ لوگوں پر یہ بات نہایت شدت کے ساتھ واضح کر دینا چاہتا تھا کہ کس درجہ ان کی مسرت اس عمل سے ترقی کرتی ہے جو اجتماعی مسرت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اس لئے اس نے اس کی ضرورت نہ سمجھی کہ یہ ثابت کیا جائے کہ دنیا شناسی کیونکر بہترین مصلحت ہے؟ دوسروں کو عہد آ نفع میں پھانسا اور ان کی خدمت کرنا کیونکر عام خیر اندیشی کے بینک میں مفید طور پر روپیہ لگانے کے مساوی ہے؟ لذتِ آلام کا وہ اندازہ کس قدر غلط ہے جس سے عملی خود غرض آدمی اپنے افعال کا تعین کرتے ہیں تاہم ماورنگ نے اس کے انتقال کے بعد اس کے مسودات جو شائع کئے تھے، ان میں سے ڈیوٹو لاجی میں یہ بات واضح طور پر فرض کی گئی ہے کہ تجربی طور پر واقعی انسانی زندگی کا جو علم ہوتا ہے اس میں جو کردار عام مسرت کے لئے سب سے زیادہ مفید ہوتا ہے، وہ ہمیشہ اس کے مطابق ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ ذوق کی مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ پدی کی خالص دنیاوی نقطہ نظر سے یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ یہ مواقع کے غلط اندازہ کے مطابق ہوتی ہے اور غالب گمان ہی ہے کہ آخری زمانہ میں بنیتم کا حقیقی نظریہ ہی تھا۔ کیونکہ وہ اس بات کا تو یقیناً دعویٰ تھا کہ ہر فرد کا ہر وقت عمل ہی مقصد ہوتا ہے کہ اسے عمل کے لمحہ سے لے کر آخر زندگی تک حقیقی اور سب سے بڑی مسرت نصیب ہو۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس نے اپنے اس غیر محدود دعوے میں کہ میدانِ اخلاق میں خطا و صواب کے پانچنے کا سادہ اور حقیقی معیار بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسرت ہے کسی طرح سے کمی نہیں کی۔ اگر وہ تجربی بنیاد جس پر اس کا مکمل استدلال مبنی ہے باقی رکھی جائے تو جو مفروضہ ابھی بیان ہوا ہے اس کی ان محدودوں یقینوں کے مابین ہموالی پیدا کرنے کی ضرورت ہے، مگر چونکہ مشاعرہ انسانی کے واقعی حالات میں کم از کم اس عام موافقت اغراض کا کافی تجربی نمونہ نہاد شواہ ہے، اس لئے یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے

کہ بنیتم کے چند شاگردوں نے اُس کے فلسفہ میں اس طرح رخنہ بڑکھنے سے بچنے کی کوشش کی ہو۔ اس گروہ کا ایک حصہ جس کا سرگروہ جان آسٹین ہے اظہارِ میلی کے نظریہ کی طرف لوٹ آیا اور افادی اخلاق کو خدا کے بنائے ہوئے قانون کا جزو سمجھنے لگا۔ بعض نے گروٹ کی سرکردگی میں ان مطالعات کی شدت سے کم کرنے کی کوشش کی جو اجتماعی مسرت کی طرف سے فروپر عام ہو تے ہیں اور افادی فریضہ، عملاً اور تہذیب تک محدود خیال کرنے لگے۔ دوسری طرف جان اسٹوارٹ مل جس نے غالباً اس گروہ کے سب افراد سے زیادہ افادیت کو اخلاقیات و سیاسیات دونوں میں پھیلائے اور مقبول عام بنانے کی کوشش کی ہے اس بات کا مدعی ہے کہ انفرادی مسرت کو اجتماعی مسرت کے غیر محدود طور پر تابع ہونا چاہیے۔

لیکن جس طرح سے جان اسٹوارٹ مل نے اپنی مختصر کتاب بولی لبرلزم (۱۸۷۱ء) میں فرد کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ وہ اجتماعی مسرت کو اپنی اصلی غایت بنائے، وہ کچھ عجیبہ اور پریشان کن ہے۔ ابتدائیں تو وہ بنیتم اور بیوم کی طرح سے یہ کہتا ہے کہ انتہائی غایات کے مسائل کو اس طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا، جس طرح عام طور پر ثبوت ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا خیال ہے کہ ایسے لمحوں میں دستیاب ہو سکتے ہیں جو عقل کو اس پر مجبور کریں کہ وہ اس نظریہ کو تسلیم کر لے جن لمحوں میں وہ پیش کرتا ہے، وہ مختصر آہستہ ذیل ہیں (۱) ہر شخص کو اپنے لئے لذت (بہا فیکل ان الم) کی خواہش ہوتی ہے، اور جتنی بڑی لذت ہوتی ہے اتنی ہی زیادہ اُس کو خواہش ہوتی ہے۔ (۲) کسی شے کے پسندیدہ ہونے کا ثبوت یہی ہو سکتا ہے کہ لوگ اُسکی خوشیت خواہش کریں (۳) لہذا ہر شخص کی مسرت خود اس کے لئے پسندیدہ یا اچھی ہوتی ہے (۴) لہذا اجتماعی مسرت مجموعی طور پر سب کے لئے اچھی ہے۔ اگر کل اجتماع در حقیقت ایک مجموعی ارادہ کر سکتا تو یہ امور شاید اُس کو عام مسرت کو مقصد بنانے پر آمادہ کرتے، مگر یہ فرد کو اس امر کا یقین دلانے کے لئے مشکل ہی سے کافی ہیں کہ اُسے اُسی مقدار کو اپنا مقصد بنانا چاہیے جو مجموعی طور پر



سب کے لئے بڑی ہو، اور اپنی سب سے زیادہ ذاتی مسرت کو نہیں بلکہ اجتماعی مسرت کو اپنے انفرادی عمل کا معیار و اصول قرار دے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ خود دل بھی اس غرض کے لئے اس قسم کی دلائل و بھروسہ نہیں کرتا کیونکہ جب وہ واضح طور پر یہ سوال اٹھاتا ہے کہ انفرادی اخلاقی کا ذریعہ نفاذ کیا ہو گا تو اس کا جواب کلیۃً موجبات کے ایسے بیان پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ منتیم نے کیا تھا، یعنی جس شخص کا عام مسرت مفسود ہو، اُس کو چاہیے کہ انفرادی لذات کو حاصل کرے اور آرام سے بچے۔ ان محرمات کی جو اُس نے تعمیل کی ہے، اُس میں وہ ایک ایسے محرک پر نذر دیتا ہے جس کی طرف منتیم توجہ کرنے سے قاصر رہا تھا۔ اور یہ محرک اپنے اپنا نئے جنس کے ساتھ متحد ہو گئے کا احساس ہے جو ایک ایسے فرد سے لئے جس کی اخلاقی فطرت کی صحیح طور پر تربیت ہوئی ہو، اُس کو ایک فطری ضرورت بنا دیتا ہے کہ اُس کے مقاصد میں اور اُن کے مقاصد میں اتحاد ہونا چاہیے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ احساس اکثر افراد میں اُن کے خود غرضانہ احساس کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور ہوتا ہے، اور بعض میں یہ بالکل ہوتا ہی نہیں لیکن جن افراد میں یہ ہوتا ہے، اُن کو یہ ایک ایسا وصف معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اُن میں نہ ہوتا تو اُن کو اچھا نہ معلوم ہوتا۔ اور یہ یقین بڑی سے بڑی مسرت کے اخلاق کا اصلی موجب ہے۔ اس دعوے سے کہ جن افراد میں یہ احساس ہوتا ہے، اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اگر ہم میں یہ نہ ہوتا تو اچھا نہ ہوتا، اُن کی طبیعت طور پر یہ مراد نہیں ہے کہ اُن کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی مسرت اس تناسب سے حاصل کرتیں جس تناسب سے عام مسرت کی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وہ یہ کہتا ہے کہ عالم کے موجودہ ناقص انتظامات کی حالت میں اکثر ایسا ہو سکتا ہے، اور ہوتا ہے، کہ انسان دوسروں کی مسرت کے لئے بہترین خدمت اپنی مسرت کو قربان کر کے کرتا ہے۔ مگر اُس کے نزدیک مسرت کے بغیر صابر رہنے کی شعوری قابلیت ایسی مسرت کے حصول کی بہترین امید دلاتی ہے، جو حاصل ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ انسان کو زندگی کے اتفاق سے بالاتر اور اُس کی برائیوں پر حد سے زیادہ پریشان

ہونے سے آزاد کر دیتی ہے۔

رواقی و اپیتوری عناصر کے اس عجیب و غریب امتزاج کو دیکھ کر نگہ  
اپیتوریت سے فزوقی خیر کی تعریف دستیاب ہوتی ہے، اور رواقی انداز سے  
اس کے حاصل کرنے کی پہچان ملتی ہے (ایک دوسرے نظریہ کے ساتھ  
رابطہ دے سکتے ہیں جس کا مل بنیہم کے خلاف مدعی ہے۔ یعنی وہ لذت میں  
امتیازات کیفیت سے علاحدہ امتیازات کیفیت کا قائل ہے۔ اس امتیازات  
کے تسلیم کرنا کچھ یہ نتیجہ ہوا ہے کہ عقل سلیم نے لذت کو فریضہ کے معیار کے  
طور پر اختیار کر لیا ہے۔ مگر یہ فائدہ منطقی مطابقت کی قیمت پر حاصل ہوا ہے  
کیونکہ یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص لذتوں میں سے کم خوشگوار لذت کو  
اس بنا پر اختیار کرتا ہے کہ یہ کیفیت میں فوقیت رکھتی ہے اس کے متعلق کیونکہ  
کہا جاسکتا ہے کہ اس نے برتوں مسرت یا لذت کو معیار ترجیح بنایا ہے لیکن  
اس خارجی عنصر کے داخل ہونے کے بعد بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مل کی  
افادیت میں اس امر کا کافی ثبوت موجود ہے کہ ہر قسم کے مزاج اور ضرورت  
کے اشخاص کو اس زندگی میں انفرادی مسرت کا بہترین موقع ہمیشہ اجتماعی  
مسرت کو مقصد بنانے سے حاصل ہو گا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اس  
قسم کے ثبوت کے پیچھے چھانے کی نہ تو کوئی خاص کوشش کرتا ہے، اور نہ اسکا  
مدعی ہے۔

بحیثیت مجموعی شاید یہ بات اب عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے کہ کافی  
و مناسب محرکات کا مطالبہ ایسا ہے جس کو نیقہ یا مل کی افادیت جائز طور  
پر خارج اور محض کہہ کر رد کر دے سکتی ہے، اور نہ اس کو اپنی خاص تجربی بنیاد کو  
چھوڑے بغیر پورا کر سکتی ہے۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ افادی فلسفہ اخلاق  
سے یہ طے کئے بغیر بھی کہ آیا جو مہم جیسا کہ اس سے متعلق ہیں ہمیشہ کافی ہوتیں  
مختلف طور پر کام لیا جاسکتا (۱) یہ ان سب کے لیے عملی رہبری کا کام  
دے سکتا ہے، جس کی غایت اصلی اجتماعی خیر خواہ وہ ایسا مذہبی وجہ کی  
بنا پر کرتے ہیں یا اس بنا پر کہ ان کے اذلی میں میزبان ہمدردی کا جذبہ ہو یا اس وجہ سے

کہ ان کا ضمیر قادی اصول سے ہنوائی رکھتا ہے، بلان اسلوب کی کسی ترکیب کی بنا پر یا کسی اور وجہ سے (۲) یہ ایسے قانون کی صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے جس کی مطلقاً انہیں بلکہ اس حد تک پابندی کی جاسکتی ہے جس حد تک انفرادی و اجتماعی فائدہ میں مطابقت معلوم ہو (۳) اس کو ایسے معیار کی پرت میں پیش کر سکتے ہیں جس کے مطابق لوگ معقولیت کے ساتھ دوسروں کے کردار کی تحسین و مذمت کے لئے متفق ہو سکتے ہیں، اگرچہ وہ خود ہمیشہ اس پر عمل کرنا مناسب نہ سمجھیں۔ ہم اخلاق کو قانون کا ایک قلمہ خیال کر سکتے ہیں جس کی عوام طاعت کرتے ہیں اور جس کے متعلق عوام سے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ جب وہ کافی تمدن ہو جائیں گے تو اس کو منافع عام کے مطابق ڈھال لیا کریں گے۔

آخر الذکر نقطہ نظر سے اجتماعی و انفرادی مسرت کے تعلق کا ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے جس کو نہایت ہوشیاری سے اس سوال سے متناظر کرنا چاہیے جس سے ہم اوپر بحث کر رہے تھے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ عام مسرت کی حقیقی اخلاق کی اصلی غایت ہے، تو کس حد تک اخلاقیاتی اور محکم کو مسرت کو فرد کے عمل میں غالب محرک بنانا چاہیے۔ کس حد تک ایسی اجتماعی تسویف کو ترقی دینی چاہئے جن کا مقصود براہ راست دوسروں کی مسرت ہوتی ہے اور جو ان تسویفات کی قربانی پر حاصل ہوتی ہے جن کو اجمالی طور پر انائی کہہ سکتے ہیں یعنی ایسی تسویفات جو ذاتی تشفی دوسروں کو مسرت پہنچانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ اس مسئلہ پر نتیجہ کا خیال اس طرح المثل میں نہایت غریبی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ ”بطور غذا اور غرضانہ جذبہ کے علاوہ اور کوئی کام نہ دے سکا، اگرچہ میوہ خوری کے طور پر برصورت نہایت قیمتی اضافہ ہوتا ہے۔ بل کی تعلیم (کامٹ کے اثر سے جیسا کہ آئندہ جیل کر معلوم اور جس کے ساتھ اس کو بہت کچھ اختلاف بھی ہے) اخلاقیات اور عملی انائیٹ کے، بین مختلف مگر نسبتہ لطیف طور پر توازن قائم کرتی ہے۔ لاک طرف تو مل کہتا ہے کہ بے غرضانہ قومی خدمت کا جذبہ جو غرضانہ کام میں

سب سے نمایاں محرک ہونا چاہیے، یہاں تک کہ مختلف صحت کے اصول کی تعلیم محض زیادہ تر فراست و پیش بینی کے خیال سے نہیں دی جانی چاہیے، بلکہ اس بنا پر بھی دی جانی چاہیے کہ ہم اپنی صحت کو ضائع کر کے اپنے اپنے جس کی خدمت کے لائق نہیں رہتے۔ دوسری طرف اس کا یہ خیال ہے کہ زندگی کی لذتیں اس قدر فراوان نہیں ہیں، کہ یہ ان تمام لذتوں سے بے ماتہ اٹھا سکے، جو انسانی رجحانات سے متعلق ہوتی ہیں۔ اخلاقی ناپسندیدگی جو صحت کا کام (اخلاقی تفریق کے برخلاف) ایسے کردار سے باز رکھنے تک محدود ہونا چاہیے جو قطعی طور پر دوسروں کو نقصان پہنچاتا ہے یا ان کے اپنی مسرت کی تلاش میں حائل ہوتا ہے، یا انی معاہدوں کی خلاف ورزی سے باز رکھنے کے متعلق ہونا چاہیے جو فاعل نے ظاہر یا مضمر طور پر کئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ عزم مضمر کے تصور میں وہ تمام عمدہ خدمات اور بے غرضانہ نفع رسانیاں داخل کرتا ہے جو اپنی نوع انسان کی اصلاح کی بنا پر رائج ہو جاتی ہیں، اور اس طرح ایسا معیار قائم کرتا ہے، جو معاشرہ کی اصلاح کے ساتھ دشوار تر ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے جائز ناپسندیدگی کی حدود یہ معلوم ہوتی ہیں کہ اس کو ناپسندیدہ شخص کی مسرت کی ترقی کے لئے استعمال نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ کے نزدیک رائے عامہ کا اخلاقی دباؤ معاشری مداخلت کی ایک شکل ہے، جس کو صرف معاشرہ ہی اپنی حفاظت کے لئے جائز طور پر استعمال کر سکتی ہے۔ بل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسان جو برائی اپنی ذات کو پہنچاتا ہے، اس سے مکمل ہے اس کے متعلقین ہمدردی یا غرض کے واسطہ سے متاثر ہوں، اور ایک حد تک کل معاشرہ متاثر ہو۔ مگر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ دشواری ایسی ہے جس کو معاشرہ انسانی آدائی کی بڑی غیر کے لئے گزارا کر سکتی ہے۔ سوائے ان حالتوں کے جہاں فرد یا اجتماع کے لئے قطعی طور پر نقصان یا اس کا اندیشہ ہو، مثلاً ہمیں ایک شہر کی کو محض غمور ہونے کی بنا پر ملامت نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن اگر شراب خاری کی وجہ سے وہ اپنا قرضہ نہ ادا کر سکتا ہو یا اپنے بال بچوں کے مصارف کا کفیل نہ ہو سکتا ہو تو وہ یقیناً قابل الزم

یا اگر کوئی پولیس والا اپنے فرض منصبی کو ادا کرتے وقت غمور ہو تو وہ قابل الزام ہے۔

لیکن اگر چل یہ کہتا ہے کہ اخلاقی عواطف کو نہایت کم اہمیت دے گا۔

تاکہ اُن کا عمل حتی الامکان، اجتماعی مسرت کے لئے مفید رہے، مگر وہ اخلاقی عواطف کو ہمدردی یا عقلی عزت کے محض مطابق نہیں کہتا۔ اسکے خلاف اُس کا یہ خیال ہے کہ زمین میں اُس وقت تک افادہ کی مطابقت کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ یہ نیکی کو ایسی شے کی طرح سے دوست نہیں رکھتا جو بذاتِ خود بلا لحاظ اپنے افادہ کے پسندیدہ ہے۔ نیکی کی اس قسم کی محبت کے متعلق تل کہتا ہے کہ یہ ایک معنی کر کے فطری ہے، اگرچہ فطرت انسانی کا انتہائی اور ناقابلِ توجیہ واقعہ نہیں ہے۔ اس کی توجیہ وہ احساسات و تصورات کے قانونِ ایٹلاف سے کرتا ہے، جس کو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں مارٹلے نے سنجیدہ طور پر مظاہر ذہنی کے ارتقا کے نفسی طبیعی نظریہ میں استعمال کیا تھا۔ تل کے نزدیک یہ قانون دو طرح عمل کرتا ہے جن میں امتیاز کرنا بہت اہم ہے، اول تو نیکی جسکو ابتداءً صرف غیر اخلاقی کیلئے یا غیر اخلاقی آلام سے محروم رکھنے کے واسطے مفید خیال کیا جاتا تھا، ایٹلاف کے اثر سے لذت، اور اگر اُس کے قوانین کی خلاف ورزی ہو جائے، تو الم کا خوری مبیض بن جاتی ہے۔ لہذا ایسے ذہن کے لئے جہیں کا اخلاقی نشوونما ہوا ہو یہ بذاتِ خود مقصود خواہش ہوتی ہے۔ اس حد تک انسان کا نیک افعال کرنا خود اپنی انتہائی مسرت حاصل کرنے کی ایک شکل ہوتی ہے۔ لیکن تل یہ بھی کہتا ہے کہ اگر ذہن کا اکثرسانی رحمان ممکن ہے اس قدر قوی ہو جائے کہ اُس کے ارادہ کرنے کی عادت اُس وقت بھی باقی رہے جب تک کہ اس کے لئے نیکو کاری کے شعور کا صلہ ان مصائب و آلام کی تلافی بھی نہ کرے جو اُس کو اُس کی بدولت پہنچے پڑتے ہوں، یا جو خواہش اُس کو اُس کی بدولت ترک کرنی پڑی ہو ایسی طرح سے شہید اور بطل ارادی طور پر اور دیدہ و دانستہ دوسروں کی مسرت کے بڑھانے

کے لئے اپنی مسرت کو قربان کر دیتا ہے۔ وہ کسی شے کی خواہش نہیں کر سکتا، مگر اس حد تک جس حد تک کہ اُس کے خوشگوار ہونے کی توقع ہو لیکن عادت کی بنا پر وہ ایسی شے کی خواہش کر سکتا ہے جو ہمیشہ مجموعی غیر خوشگوار ہے۔ اسی قانون کے عمل کی بنا پر جس سے کبیل ابتداً روپیہ کی خواہش اس لئے کرتا تھا کہ یہ آرام کا ذریعہ ہے مگر انجام کار وہ روپیہ پر آرام کو قربان کر دیتا ہے۔ جو اخلاقی عواطف یہ قوت حاصل کر لیتے ہیں وہ مل اور نارٹلے دونوں کے نزدیک لا تعداد اور نہایت ہی پیچیدہ عناصر سے ماخوذ ہیں جو اس طرح سے مل جل گئے ہیں کہ متوجہ احساس اکثر حالتوں میں اپنے عناصر کے مجموعہ سے بہت ہی مختلف ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ معمولی انسان میں ان کی بنا ایک حد تک مصنوعی ہوتی ہے، کیونکہ یہ ایک حد تک ضمیر کی اُس تعلیم پر مبنی ہوتے ہیں جس کو مسٹرین تعلیم ضمیر ذہن نگارانی حکومت یا اقتدار کہتے ہیں جس کے گمراہ ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اُس سے جو اخلاقی تسویات پیدا ہوتی ہیں، وہ بعض اوقات بیہودہ اور مائل بشر ہوتی ہیں، مگر جوں جوں عقلی تہذیب جاری رہتی ہے محض مصنوعی قسم کے عواطف تخلیل کی متفرق کرنے والی قوت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حد تک اخلاقی عواطف افادی اصول کے مطابق ہوتے ہیں، اُس حد تک یہ اس تخلیل کے مخالف اثرات کا فطری ذریعہ کے پائدار اثر سے مقابلہ کرتے ہیں، جس سے کہ ایک حد تک اُن کا آغاز ہوتا ہے (یعنی بنی نوع انسان کے معاشری احساسات) جو خود مرکب ہوتے ہیں (۱) دوسروں کے لذات و آلام کی ہمدردی سے (۲) دوسروں کی عافیت کا لحاظ رکھنے کی عادتوں سے جو باہمی ضرورت اور اغراض کے پیچیدہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وہ خاص عطاوت جو ہمارے تصورات عدالت و ظلم سے تعلق رکھتی ہے، اُس کی توجیہ مل (ایڈم اسمتھ کی تقلید میں) اس طرح کرتا ہے کہ یہ دراصل جذبہ انتقام ہے، جس کو ہمدردی اور سنجیدہ عرض نفس کی قوت نے اخلاقی بنا دیا ہے، ظلم سے ہماری یہ مراد ہوتی ہے کہ کسی خاص شخص کو کسی خاص اصول کی خلاف ورزی ہونے سے نقصان پہنچا ہے، اور ہم یہ چاہتے ہیں

کہ خلاف ورزی کرنے والے کو اس کی پاداش میں (جس میں ہم خود بھی شامل ہیں اور معاشرہ قبیعی) سزا دی جائے۔ عواطف کی اصل کے متعلق کچھ اسی قسم کا خیال مشرقی اور اسلامی نفسیات کے سب سے بڑے زہد خواہندگان (ہیں) اور اس گروہ کے دوسرے مصنفوں کا ہے۔ مختلف فلاسفہ مقدسات کی ترکیب مختلف طور پر بیان کرتے ہیں (خصوصاً مشرقی غالص بے غرضانہ ہمدردی پر مبنی نہ مروتیہ ہیں) مگر یہ عمل ترکیب کو ایسا ظاہر کرنے میں باہم متفق ہیں جس سے کسی معمولی انسان کے اخلاقی محرکات میں اور اس جامعہ کے عام مفاد میں جس کا یہ فرد ہے یکجہیت مجموعی ایک عام منوائی ہوتا کہ سادہ آدمی کا ضمیر اقادی اصول کے مطابق اگر ناقابل خطا نہیں، تو کم از کم مفید رہبر کردار تو ہو سکے، خصوصاً ان حالات میں جہاں کہ اقادی اندازے زیادہ دشوار اور غلط فہمی ہوتے ہیں۔ ضمیر کی اس ایستلاقی توجیہ کی عام صحت ہنوز معرض بحث میں حال کے اخلاقی ہے۔ اس کی وجدانی مذہب کے فلاسفہ نے شدت مباحث کے ساتھ تردید کی ہے جن کا (بخلاف بارٹلے) بالعموم یہ خیال رہا ہے کہ اخلاقی عواطف کا نتیجہ ابتدائی احساسات سے یہ اشتقاق، اصل الذکر کے اقتدار کے لئے مضمر ہوگا۔ اس اشتقاق کے خلاف ان کی دلیل کہ یہ عواطف بچوں سے ایسی عمر میں ظاہر ہوتے ہیں جس میں (بقول ان کے) اختلاف کو مشکل سے اتنا وقت ملتا ہو گا کہ جو اثرات اس سے منسوب کئے جاتے ہیں، ان کا باعث ہو۔ حال ہی میں اس استدلال کا جواب توارث کے عضویاتی نظریہ کو دہی پر منطبق کر کے دیا گیا ہے۔ اس کی رو سے اختلاف تصورات سے یا کسی اور طرح سے جو تغیرات ایک بار والدین میں پیدا ہو جاتے ہیں ان کے اولاد میں متواتر ہوئے کا امکان ہوتا ہے، پس اس کی وجہ سے موجودہ انسان کی اخلاقی اس یا کسی اور استعداد یا رجحان کے نشوونما کو اثر یعنی طور پر نوع انسان کی تاریخ سے قبل کی زندگی کی طرف مفرودنہ اشتقاق کی نوعیت میں کسی قسم کا تغیر کئے بغیر واپس لے جاسکتے ہیں مگر فی الحال یہ نظریہ توارث

ڈاروئی کے انتخاب فطری کے نظریہ کے ساتھ ملتا جلتا ہے۔ اس کی رو سے مختلف قسم کے جاندار رفتہ رفتہ پشتوں کے دور میں ایسے آلات استعدادات اور عادات اکٹھا کر لیتے ہیں جو یا تو فرد کی یا اُس کی نوع کی بقا کے لئے، اُن حالات میں جہاں یہ ہوتا ہے، مفید ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ اخلاقی حوافظ کی تاریخ میں ایک نیا حیران کن عنصر داخل کر دیتا ہے جو اگرچہ کسی طرح سے بھی اُن کی ساخت کے قدیم نفسیاتی نظریہ کے متافی نہیں ہے جس کی رو سے یہ نسبتاً ابتدائی احساسات کے مجموعہ ہو جانے سے پیدا ہوتے ہیں مگر پھر بھی یہ قانون اختلاف کے اثرات کو ایسے حوافظ کے موجود مانے میں جو بقائے نسل کے لئے مفید ہوں، اور اُن کی پیدائش کے مخالف جو بقائے نسل کے لئے مضر ہوں ایک حد تک منضبط و متغیر ضرور کرتا ہے۔

**ارتقاءئی اخلاقیات** | لیکن حیاتیاتی ارتقاء کا خیال جو حال ہی میں ڈاروئی نظریہ کے عام طور پر تسلیم کر لئے جانے کی وجہ سے پھیلا ہے، اس کا اخلاقیاتی فلسفہ پر اس سے بھی گہرا اثر پڑا ہے۔ اس سے اخلاقی حوافظ کی پیدائش کی ایٹلائی توجیہ ہی میں تغیر نہیں واقع ہوا ہے بلکہ اُس نے خیر و شر کے متعین کرنے کے مثبت معیار کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے۔ یہ اس طرح سے کہ اول تو الم بر لذت کی زیادتی کی جگہ کسی نسبت زیادہ با مقصد حیاتیاتی تعقل کو دیدی مثلاً بقائے معاشرۃ انسانی یا بقائے نسل انسانی یا اس سے بھی عام بقائے مقدار حیات اور اُس کو ایسی غایت بنا دیا ہے کہ جس کے لئے مفید و مضر ہونے سے افعال و سیر کا اندازہ کیا جاتا ہے، اور دوسرے تجربی افادی داستانہ لال کی جگہ اخلاقی اصول کو حیاتیاتی اور اجتماعی قوانین سے مستنبط کرنے کی کوشش کو دیدی۔ اس آخر الذکر طریقے کو بعض اوقات اخلاقی حکم بنیاد پر قائم کرنا کہتے ہیں۔

جو غایت اس استدلال میں اخلاقی اصول کے لئے لگئی میاں رہا کرتی ہے اُس کی ارتقاءئی مذہب کے مختلف فلاسفہ نے مختلف طور پر تعریف کی ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس خارجی غایت کو سرے سے جو ملتی ہوتا ہے۔ اس میں بہت



فرق ہے۔ بعض ارتقائی مصنفین کے نزدیک مسرت یا لذت زندگی کی بقا اور وسعت کا محض ہمراہی ہوتا ہے اور اس کے لئے معنی طولیہ نام نہیں ہوتا، جو کہ حقیقی اور اصلی مقصد خیال کی جاتی ہے۔ مگر سٹرنس جیٹ ایسٹرس جو ارتقائی اخلاقیات کے سب سے زیادہ با اثر معلم ہیں اس نظریہ کی تردید کرتے ہیں۔ انہیں شک نہیں کہ وہ یہ تو کہتے ہیں کہ عام کردار پر ایک نظر ڈالنے (یعنی ہر قسم کے جاندار اجسام کے کردار پر) سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقدار زندگی سے طول و عرض دونوں کا پتہ چلتا ہے۔ اور یہ ایسی قیامت ہے کہ جس کے ساتھ اس قسم کے افحال جوں جوں ارتقاء حیات ترقی کرتا ہے، زیادہ مطابق ہوتے جاتے ہیں۔ مگر اس کے نزدیک جو کردار بقائے نسل کے لئے مفید ہوتا ہے وہ صرف اس مفروضہ کی بنا پر غیر متبادل اور عام طور پر اس ہی بنا پر خیال کرتے ہیں کہ زندگی کی عرض یہ ہے کہ خوشی زیادہ ہو۔ وہ قطعی طور پر یہ نہیں کہتا کہ زندگی کی غرض ہمیشہ یہی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ وہ اس کا مدعی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیاتی اعراض کی بنا پر جو افحال زیادہ سے زیادہ مقدار حیات کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو زیادہ سے زیادہ خوشگوار احساس کے لئے مفید ہوتے ہیں، ان کو ایک ہی خیال کیا جاسکتا ہے۔ غالباً اس مطابقت کو وہ جو جلدی سے تسلیم کر لیتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ خیال نہیں کرتا کہ اخلاقی فلسفہ دراصل جیتے جاگتے انسانوں کے واقعی کردار کے لئے ہوتا ہے۔ اسکی اصل غرض یہ ہوتی ہے کہ معیاری معاشرہ میں (ایسی معاشرہ میں کہ جس میں معمولی کردار سے ایسی لذت نصیب ہوگی جس میں الم کا کوئی جزو نہ ہوگا) اوسط درجہ کے انسانوں کے کردار کے عنوان بیان کرے۔ سٹرنس سینٹر کے نزدیک صرف کردار کے اثرات و نتائج اس قدر غیر مخلوط ہوتے ہیں کہ ان کو مطلقاً صائب کہا جاسکتا ہے۔ جس کردار میں کوئی جزو الم کا ہوتا ہے، یا جس کا کوئی نتیجہ موم ہوتا ہے، وہ ایک حد تک ضرور خطا ہوتا ہے، اور علم اخلاق و دراصل حقائق کا ایسا نظام ہے جو مطلقاً صواب کو ظاہر کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حقائق کو حقیقی انسان سے براہ راست تعلق نہیں ہو سکتا، پس

اخلاقیات مطلق کے استدلالات کو صرف اس سے بحث ہے کہ افعال اور ان کے نتائج کے مابین لازمی تعلقات معلوم کرے اور لازمی اصول سے یہ مستنبط کرے کہ ایک معیاری معاشرہ میں کس قسم کا کردار مفید ہوگا، اور کس قسم کا مضر۔ جب یہ استنباط ہو چکنا ہے، تو یہ تصفیہ ایک قسم کے استدلال سے تعلق رکھتا ہے، جس کو مسٹر سیدنیئر اضافی اخلاقیات کہتے ہیں، کہ مطلق اخلاقیات کے اصول کس حد تک اس وقت کے انسانوں پر منطبق ہو سکتے ہیں۔

مجھے اس امر کا علم نہیں ہے کہ اخلاقیات کے کسی اور مصنف نے ارتقائی نقطہ نظر سے مسٹر سیدنیئر کے مطلق اور اضافی اخلاقیات کے نظریہ کو اختیار کیا ہو۔ لیکن بعض اور مصنف ایسے ہیں (جی کا مسٹر لیسل اسٹیفن کو نمائندہ کہا جاسکتا ہے) جو اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ مسرت معقول کردار کی اصل غایت ہے، مگر تجزیہ طور پر افعال کے متعلق یہ تحقیق کرنے کے نتیجہ میں طریقہ کو نظر انداز کرتے ہیں کہ یہ اس غایت کے لئے کس حد تک مفید ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ اخلاق کا اس سے بہتر ملکی معیار اس طرح سے حاصل ہوتا ہے کہ یہ یکساں جائے کہ آیا یہ معاشری عضوے کی قابلیت کے لئے مفید ہیں یا نہیں۔ قابلیت سے خود اسی کی بقا اور تحفظ کی قابلیت مراد ہے۔ اس کا قدیم انادمی نظریے سے مقابلہ کرتے وقت اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، کہ اختلاف میں میانہ سے کام نہ لیا جائے۔ غالباً کسی مذہب میں بھی کوئی ایسا اخلاقی نہیں جو ان اصول و عادات کی اہمیت سے انکار کرتا ہو جو معاشرہ کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ایسا کوئی انادمی تو نہیں ہے (جو قومی نہ ہو سکے باوجود) اس نتیجہ کے حصول کو انادمی نقطہ نظر سے اخلاق کا اہم تو ہی فرض نہ خیال کرتا ہو۔ اخلاقی نشوونما کی ابتدائی منازل میں جب کہ زندہ رہنا ہی انسانی اجتماعات کے لئے ایک دشوار امر تھا، اس کی اہمیت ظاہر ہے۔ لہذا اصل مسئلہ تصفیہ طلب یہ ہے کہ آیا ہمیں صرف عام بنی نوع انسان کی بقا ہی کو غایت قرار دینا چاہیے، یا اس بقا کو زیادہ پسندیدہ و خوشگوار بنانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مختصر یہ ہے کہ آیا سادات کے تصور کو صرف ایسی بقا کے

لقبور میں منتقل کر دیا جائے، جس میں آئندہ بقا کا وعدہ ہو۔ اگر سوال کیا جاوے کہ  
انہماک میں مل جائے تو اس وقت یہ بحث ہوگی کہ عمرانیاتی علم کی موجودہ حالت  
کس حد تک ایسی ہے کہ معاشرتی مضبوطی کے لئے بقا کے لئے مفید ہو سکے تو ایسا  
معیار قرار دے، جس کا اخلاق کی حکمی تعمیر جدید پر کامل طور پر اخلاق ہو سکے۔

**رجائیت و قنوطیت** یہ کہنا آسان نہیں ہے، کہ کس حد تک زندگی اور مسرت کے  
تعلق سے کم و بیش رجائی نظریہ کو جو سٹراپیسیسٹ اور مسٹر  
لیسی اسٹینن دونوں کی اخلاقیات کا لازمی جز و معلوم ہوتا

ہے، وہ طلبہ جواب جیاتیاتی اور عمرانیاتی تحقیقات میں مصروف ہیں، تسلیم  
کرتے ہیں۔ موجودہ خیال تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ زندگی میں الم کے مقابلہ میں  
لذت زیادہ ہوتی ہے۔ اس رائے کی صحت کے خلاف کبھی کبھی پیچیدہ دلائل  
پیش ہوتی رہتی ہیں۔ اس کا باعث ایک حد تک جرمنی کا قنوطی فلسفہ ہوا ہے،  
جس کا آئندہ مختصر سا تذکرہ ہو گا۔ جن امور پر قنوطی زور دیتے ہیں وہ حسب ذیل  
ہیں (۱) حالت خواہش اور غیر تشفی یافتہ آرزو کی تکلیف جو ہنوز عام اور زندگی  
کے بل کا لازمی جزو ہے (۲) الم کا اور خصوصاً عضوی الم کا لذت سے بہت زیادہ  
ہونا۔ (خصوصاً انسانوں میں) (۳) اس محنت کی تکلیف و زحمت جو ہم میں سے اکثر  
کے واسطے بیاری و الم سے، اس ناقص بچاؤ کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے، جو کہ  
فی الحال حاصل ہو جاتا ہے۔ مگر اس پر یہ قنوطی کہ انسانی زندگی کبھی تک مجموعی  
لذت بخش ہونے کے بجائے المناک زیادہ ہے، انگلستان میں بہت کم ہوا ہے۔  
مگر یہ رائے عام ہے کہ عوام کو جو واسطہ مسرت میسر ہے، وہ متمدن ممالک میں  
بھی بہت ہی کم ہے۔ اس لئے خلائی دوستی کا موجودہ مقصد یہ ہونا چاہیے، کہ  
انسانی زندگی کی کمیت میں اضافہ کرنے کے بجائے اس کی کیفیت کو ترقی  
دینی چاہیے۔

جہاں مباحثوں کی طرف میں نے ابھی مختصراً اشارہ کیا ہے،

**ماورائیت** یعنی جو تجربی افادیوں، ارتقائی لذتیوں، یا خاص ارتقائیوں  
کے باہر رہے ہیں، وہ زیادہ تر اس عام اتفاق کی بنیاد پر ہوتے ہیں کہ نفسانی زندگی

در اصل حیوانی زندگی کا ایک جزو اور کچھ ایسی شے ہے کہ اس کی اچھائی یا برائی کا اندازہ ان اصول پر ہوتا ہے جو دکم از کم کسی حد تک تو اس وسیع کل یعنی حیوانی زندگی پر عام ہوتے ہیں۔ مگر اس بنیاد کی فلاسفہ کا وہ گروہ جو مال ہی میں نمایاں ہو گیا ہے، سختی کے ساتھ مخالفت کرتا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ انسان کی غیر بحیثیت ایک صاحب عقل ذات کے شعور نفس پر مبنی ہوتی ہے جو انسانی زندگی کو حیوانات کی محض باطن زندگی سے ممتاز کرتی ہے۔ یہ خیال زیادہ تر مسمیٰ ذرائع سے پھیلا ہے۔ ان کا ذکر مختصر آئندہ فصل میں ہو گا۔ انگریزوں کے یہاں فی۔ ایچ۔ گون (۱۸۳۶ء - ۱۸۸۲ء) اس نظریہ کو گون نے اپنے پروپیگنڈا آف اینٹیکس میں بنیاد خوب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ گون کے نزدیک ہر شخص کی غایت یا خیر اس کی ذات کی ہر استعداد کے اس طرح تحقق پر مشتمل ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک باشعور موضوع یا روح یا شخص ہے جس کے اندر ایک الہی ذہنی (ایک موضوع پر حرجو دنیا کے وجود کے اندر مضمر ہے) اپنی جزوی طور پر کمالات کرتا ہے۔ اس قسم کی ہر روح یا شخص جس کو اپنا اس طرح سے شعور ہو کہ میں ایک ترکیبی عقل ہوں، خود کو لازمی طور پر اس عالم فطری سے علحدہ جانتا ہے، جو اس کی ترکیبی عقل سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ ایک پہلو سے اس کا وجود اس فطرت کا ایک جزو ہوتا ہے، مگر محض فطری نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کے افعال و مقاصد فطری قوانین صادق نہیں آتے۔ چونکہ وہ خود فطرت سے علحدہ ہوتا ہے، اس لئے اس کی حقیقی تشفی نفس یا خیر، اس حد تک حیوانی کی ضرورتوں اور خواہشوں کی تشفی پر مبنی نہیں ہو سکتی، اور نہ لذات کے کسی ایسے سلسلہ پر مشتمل ہو سکتی ہے جو لذت کے بعد فنا ہو جاتی ہیں۔ اس کی اصلی خیر مستقل ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ ذات مستقل ہوتی جس کی یہ تشفی کرتی ہے۔ اور اس کا تحقق بھی ایسے اشخاص کی معاشرہ میں ہونا چاہئے جو اپنی ذات کا شعور رکھتے ہوں۔ انکی پوری طرح سے بیان و تشریح تو اس وقت نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہم انسان کی استعدادات کو ان کے تحقق ہونے سے جان سکتے ہیں جو ہنوز کامل طور پر نہیں

ہم اسے نگاہ سے گزرا کر اس کا جزوی طور پر تعین ہوا ہے اور یہ سلسلہ اخلاقی قانون کے اندر ہے۔ (جس کو اگرچہ قطعاً و مطلقاً تسلیم نہیں کر سکتے) مگر میری بھی اس کی تمہیل کسی مخالف تسوین کے مقابلہ میں بلا کسی شرط کے واجب ہے، سوائے کردار میں اس خواہش اولیٰ کے جو اخلاقی اصلاح کا سرخوشہ ہے۔ ایک غیر مطلق نیک نیتی ہے، اور جب ہم خود سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ وہ اہم صورتیں کونسی ہوتی ہیں، جن میں کہ حقیقی خیر کے ارادہ (جو اچھا بننے کا ارادہ ہوتا ہے) کو ظاہر ہونا چاہیے، تو ہمارا جواب یونانی فضائل کے اصطلاح کی تقلید کرتا ہے۔ لیکن ہمارا عقل جدید معنی میں فضیلت تک محدود نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے اندر علوم و فنون اور اخلاق کے مخصوص فضائل شامل رہنے چاہئیں، ارادۂ نیک اس امر کے جانے کا ارادہ ہوتا ہے، کوئی شے مجموع اور سچی ہے کوئی شے خوبصورت ہے، نیز یہ کسی قسم کی انسانی معاشرۃ کی خاطر الم و خوف کے برداشت کرنے اور لذت کی تحریصات کا مقابلہ کرنے کا ارادہ ہوتا ہے۔ آخر میں ہم سے کہا جاتا ہے، کہ حقیقی خیر کے اندر اپنی خیر اور دوسروں کی خیر کا امتیاز نہیں ہوتا، اور اس کو ایسی چیزوں میں تلاش نہ کرنا چاہیے جن میں مقابلہ کی گنجائش ہوتی ہے۔ اگرچہ اس بات کو واضح طور پر نہیں بتایا جاتا کہ کس حد تک اس کی علوم و فنون کی استعدادات کے تحقق ہونے کے تصور میں شامل کرنے سے تطبیق کی جاتی ہے۔

**و۔ اختیار** انگریزی اخلاقیات کے نشوونما کا جو ذکر اب سے لے کر

اب تک کیا ہے، اس میں نے مسئلہ اختیار کا کوئی تذکرہ نہیں کیا، اور یہ نہیں بتایا کہ مختلف ارباب فکر اس کے متعلق کیا رائے رکھتے تھے۔ اب تک جو میں نے اس مسئلہ کا کچھ تذکرہ نہیں کیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ جن مصنفین کا میں نے تذکرہ کیا ہے، ان میں سے اکثر نے اس دشوار اور تاریک مسئلہ پر مطلق بحث کی ہی نہیں ہے، یا اس پر اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ اس کی اخلاقیاتی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ اور خود میرا بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے۔ اب ناظرین میں سے جن کا خیال اس سے مختلف ہو

ان کے سامنے اس تغافل کی توجیہ کرنے کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ انسان کے ارادہ سے اختیار یا قدرت تین مختلف معنی میں منسوب کیا جاتا ہے (۱) بلا محرک کے مختلف امکانی صورتوں میں سے ایک کے پسند کرنے کی یا مخالف محرکوں میں سے ایک کے حق میں تصفیہ کرنے کی قوت (۲) عقلی اور اشتہائی تحریکات میں پسند کرنے کی قوت (۳) مخالف تسویات کے باوجود معقول طور پر عمل کرنے کا وصف۔ یہ ظاہر ہے کہ اس تیسرے معنی میں اختیار پہلے اور دوسرے معنی کی نسبت بالکل مختلف شے ہے۔ بلکہ یہ تو ایک طرح کی معیاری حالت ہے جس کی ایک اخلاقی عامل کو تمسک کرنی چاہیئے اور ایسا خاصہ نہیں ہے جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ انسانی ارادے کے اندر موجود ہے۔ دوسرے معنی سے علیحدہ پہلے معنی میں قدرت کا دعویٰ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر کوئی اخلاقیاتی اہمیت نہیں رکھتا، سوائے اس کے کہ یہ انسانی کردار کے متعلق ہمارے تمام استنباطات میں ایک گونہ بے المہینائی اور شک کا عنصر داخل کر دیتا ہے۔ دوسرے معنی میں بھی مشکل نہیں ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کے ارادے کی آزادی و قدرت اس امر کی جانچ کرتے وقت کہ اس کے لئے کس قسم کا کردار صائب و بہترین ہوتا ہے، کوئی قابل لحاظ عنصر ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ فریضہ کا واضح ترین یقین اس وقت تک انسان کے لئے بیکار ہوتا ہے، جب تک انسان میں اس قدر ضبط نفس نہ ہو کہ وہ ان پر عمل پیرا ہو سکے بلکہ جس وقت ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ آیا اس کو خطا کا رسی کے لئے سزا دینا حق بجانب ہے یا نہیں تو اس وقت یہ جاننا اہم ہو جاتا ہے کہ آیا وہ اس عمل کے علاوہ بھی کچھ کر سکتا تھا یا نہیں لیکن اختیار کو عدالت انتقامی کے اس تعلق کی بنا پر جو اہمیت دی جاتی تھی وہ صحیح معنی میں اخلاقیاتی نہیں بلکہ مذہبی ہے۔ کم سے کم جس حصہ سے ہم نے بحث کی ہے اس کے اکثر و بیشتر حصہ میں تو ایسا ہی رہا ہے۔ اسی وجہ سے اگرچہ پرائسٹنٹ علما نے سترہویں صدی میں

اس مسئلہ کو بہت کچھ اہمیت دی اگر انگریز ملہائے اخلاق نے بایس سے لیکر  
ہیوم تک کسی نے بھی اختیار و فریضہ یا اختیار و عدالت کے تعلق پر زور  
نہ دیا۔ نہ تو بایس کی اس تعلیم سے کہ عمدہ مخالف خواہشوں کا یکے بعد دیگرے  
ذہن کے سامنے آنے کا نام ہے، (دفعہ ارادی آخری اشتہا کے فوراً بعد  
ہوتا ہے) نہ لاک کی جبریت (جو اس سے کچھ کم قلعی نہیں ہے) جس کی  
رائے ہے کہ ارادہ ہمیشہ موجودہ حالت کی زیادہ سے زیادہ بچینی سے متاثر  
ہوتا ہے، دونوں مضمونوں میں سے ایک کا یہ خیال نہیں ہوا کہ اس کے  
انسانی ذمہ داری کے اعتقاد سے مطابقت کرنے کی ضرورت ہے۔  
حتیٰ کہ کلارک کے فلسفہ میں جس میں قدرت بلاشبہ ایک اہم تصور ہے، اس کو اخلاقیاتی وجہ  
بنا پر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی وجہ کی بنا پر اہمیت حاصل ہے کیونکہ کلارک کا خیال  
ہے کہ طبیعی کائنات کی ساخت میں بظاہر جو ایک جزئیت ہے اس کی  
توجیہ صرف تخلیقی اختیار کے حوالے سے ہو سکتی ہے۔ شیعہ فلسفی اور  
دیگر علوفتی ملہائے اخلاقیات کے یہاں یہ مسئلہ نظر انداز ہو جاتا ہے۔  
اور ہوشیار اور محنتا و بشکرا اس کی پریشانیوں اور الجھنوں کو عملی فلسفہ سے  
دور ہی رکھتا ہے۔ مگر یہ کی وجہ سے جو رد عمل ہوا، جس سے فلسفہ  
کا وہ تمام طوطی ہی بدل گیا، جس کا انجام ہیوم پر ہوا، اس کے زیر اثر اس  
مسئلہ کی صورت حال مختلف ہو گئی۔ صرف یہی نہیں ہوا کہ اختیار کا عقیدہ  
اس کا فی مذہب کے نزدیک عقل سلیم کے معتقدات میں ایک اہم مرتبہ  
رکھتا تھا، بلکہ اس کی تعریف و حمایت فلسفہ کا فرض ہو گیا۔ اس  
مذہب والے عام طور پر یہ کہتے تھے یہ اخلاقیاتی تعلیم کا نہایت ہی  
اہم جزو ہے اور اچھے اور برے فرقے حکم سے لازمی تعلق رکھتا ہے جسکے  
متعلق وہ یہ کہتے تھے، کہ اخلاقی شعور کا اہم عنصر ہے حقیقت یہ ہے کہ  
وہ دو دلیلیں جن سے ریڈ اختیار کا مسئلہ غائب کرنے میں وثوق رکھتا  
ہے (۱) تو عامل قوت کا عام تصور ہے (۲) محاسبہ کا عام شعور ہے۔  
اول تو ریڈ اس بات پر زور دیتا ہے کہ ہم کو اس امر کا ایک فطری یقین

ہوتا ہے کہ ہم اپنے اختیار سے عمل کرتے ہیں۔ اور یقین اس قدر قدیمی  
عام اور لازمی ہے کہ یہ ہماری ساخت کا نتیجہ ہونا چاہیے پس اس کو غلط فرض  
کرنا صانع کی توہین ہے اور عام تشکیک کی بنیاد ڈالنا۔ ریڈ کے اس استدلال  
کی قوت اس کے اس امر سے تسلیم کرنے سے کمزور ہو جاتی ہے کہ وحشی اقوام کا  
سورج چاند سمندر اور ہوائوں سے ایک قوت منسوب کرنا محض فطری  
ہے، حالانکہ فلسفہ کی ترقی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بچان اور ساکن ہیں۔  
مگر ریڈ کا خیال یہ ہے کہ خلیت کے عام تصور کا بھی تو کہیں نہ کہیں اطلاق  
ہونا چاہیے۔ حالانکہ غور و فکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا صحیح معنی میں  
صرف انسانی ارادے پر اطلاق ہو سکتا ہے، کیونکہ ایسا نام نہاد فاعل  
جس کے افعال ایسے اسباب کے لازمی نتائج ہوتے ہیں جو اس کے  
ارادے کی دسترس سے خارج ہوں تو وہ فاعل ہوتا ہی نہیں)۔ یہ امر کہ افعال  
کا یقین قوی ترین محرک سے ہوتا ہے، اس کے نزدیک یہ ایسا دعویٰ ہے  
جس کے ثبوت میں کوئی ایسی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی جس میں دور لازم  
نہ آتا ہو۔ اگر ہم ایک محرک کی قوت کا اندازہ اس نتیجہ سے کریں جو اس کا  
ارادے پر مرتب ہوتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ یہ ثابت کرنا آسان  
ہے، کہ ہمیشہ قوی ترین محرک غالب رہتا ہے۔ مگر اس صورت میں نقص یہ  
ہے کہ ہم نے امر تصفیہ طلب کو فرض کر لیا ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم  
میٹرا فاعل کے شعور کو بناتے ہیں اور محرک کی قوت کا اندازہ اس دشواری  
سے کرتے ہیں جو اس کو اس کی مزاحمت میں پیش آتی ہے تو یہ بات تسلیم  
کرنی پڑتی ہے کہ تسویقات عمل کا بعض اوقات کامیابی کے ساتھ مقابلہ  
ہو سکتا ہے، حتیٰ کہ اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، جب فاعل کو تسویق کے  
مقابلہ میں عمل کرنا اس کے مخالف عمل کرنے سے زیادہ سہل معلوم ہوتا ہے۔  
حقیقت یہ ہے کہ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے وہ مقابلہ اہم ہوتا ہے، جب  
قوی ترین حیوانی محرک ایک طرف کو دھکیلتا ہے اور عقل دوسری  
طرف اشارہ کرتی ہے، یعنی ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ اشد تہا یا



جذبہ کا مقابلہ کرنا ہمارا فریضہ ہے، یا اُس میں ہمارا فائدہ ہے، اگرچہ مقابلہ کرنے میں مان لینے کی نسبت زیادہ سہی کرنی پڑے، اس قسم کے مقابلہ میں اگرچہ بعض اوقات گوشت روبرو فتح پالیتا ہے، مگر اُس کو ہمیشہ غلبہ نہیں ہوتا جس تجربہ سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی آزادی یا قوت ہے جس کی بنا پر ہم اپنی اس رائے پر عمل کرتے ہیں کہ کوئی صورت بہتر نہ ہو یا وہ قوت ہے جس کی بنا پر ہم قومی توحید محراب پر عمل کرتے ہیں۔

ریڈ کے نزدیک ذمہ داری کے عام تصور اور مختلف مدارج کی ذمہ داری کے تصور میں، جن کو کہ معمولی اخلاقی احکام میں تسلیم کیا جاتا ہے، ایسا تعلق ہے جیسا کہ حیدرانی اور عقلی محرکوں کے مابین ہے۔ ایسا محرک جس کی انسان تاب نہ لاسکے اس کے متعلق یہ مسلم ہے کہ ایک مدت تک انسان کے جرم کو کم کر دیتا ہے۔ کسی شخص کو ناگزیر امر کے سامنے سر تسلیم خم کرنے یا ایسے امر سے باز رہنے پر الزام نہیں دیا جاتا، جس سے باز رہنا اُس کی قوت سے باہر ہو۔ نیز عام طور پر یہ بھی مسلم ہے کہ برے افعال کی برائی اُن کے سخت الم یا سخت خوف یا غصہ کی حالت میں انجام پانے سے ایک مدت تک کم ہو جاتی ہے، اور احساس کے مقابلہ میں انسان کی قوت عمل کی جو حدود تسلیم کی گئی ہیں، اُس میں ان حدود کے اندر اس کی باختیار قوت عاملہ کی حقیقت کو بھی معنوی طور پر تسلیم کیا ہے۔ کیونکہ اگر تمام افعال مساوی طور پر ناگزیر ہوں، تو وہ شخص جو رشوت لے کر سلطنت کے رموز کو ظاہر کر دیتا ہے، وہ اسی طرح ایسے محرک سے مجبور ہوتا ہے جس کا مقابلہ اُس کی قوت سے باہر ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ شخص جو اُس کو جہنم کی وجہ سے ظاہر کر دیتا ہے، مگر ہمدونوں صورتوں کے متعلق بہت ہی مختلف رائے قائم کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ اختلاف کیوں ہے۔

میرے خیال میں ریڈ کے زمانے سے وجدانی علمائے اخلاق اختیار کی کم و بیش انہیں وجوہ کی بنا پر حمایت کرتے آئے جن کا احوال یعنی تذکرہ کر چکا ہوں۔ سوائے اس کے سائنٹ کے اثر سے (جس کا عمل یا تو براہ راست ہوا ہے، یا سر ولیم ہلٹن اور دیگر ارباب فکر کے واسطے سے

ہوا ہے) شعور قوت کی دلیل اس خیال سے ترک کر دی گئی ہے کہ یہ درحقیقت مختلف حالات کے تقادم کی طرف لی جاتی ہے، اور تمام تر زور شعور و غریبہ اور مکافات کی دلیل پر دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس افادی علماء زیادہ تر جبریت کی جبری ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ اس دشواری پر زور دینے کے علاوہ جو اختیار اور عمومیت (جس سے کہ طبیعیات کے تمام طالب علم واقف ہوتے ہیں) کے مابین مطابقت پیدا کرنے میں پیش آتی ہے، (اور جو سائنس کی ترقی کیساتھ اور بھی شدت سے محسوس ہوتی جاتی ہے) ذمہ داری اور مکافات کی دلیل سے ان مروجہ اصطلاحوں کے نئے معنی بیان کر کے، بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جزائے بد کے متعلق عام رائے افادی جبریت کی صرف یہ ہے کہ یہ فطری غصہ کا اظہار ہے جس کو محدودی اور دانشمندانہ محبت نفس نے اخلاقی بنادیا ہے۔ اس قسم کا غصہ اور وہ سزا جس کا کہ یہ محرک ہوتا ہے ارادی بدی کے صحیح و معقول جواب ہیں (اگرچہ اس کا عامل کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو) مگر شرط یہ ہے کہ ان کے ذریعہ سے آئندہ کے لئے اس قسم کی بدیوں کا سد باب ہو جائے۔ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ایک اعتبار سے ”چاہئے“ سے قدرت سمجھ میں آتی ہے، اور صرف وہ افعال جن کا نہ کرنا انسان کے قبضہ و قدرت میں ہوتا ہے، انہیں پر اس کو صحیح معنی میں سزا دی جاسکتی ہے، یا اُس کو اخلاقی نقطہ نظر سے مذموم کہا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ ”سکتا ہو“ اور ”اُس کی قدرت میں ہو“ کے معنی صرف ان تمام مزاحمتوں کی عدم موجودگی کو سمجھتا ہے، جس کا ارتفاع ہو سکتا ہو، مگر اس میں کافی غرک کے نہ ہونے کو شامل نہیں کرتا۔ اُس کو اس واقعہ میں کوئی دشواری معلوم نہیں ہوتی کہ اگر کوئی شخص شدید خوف یا خواہش کی حالت میں کوئی جرم کرتا ہے، تو اس کو نسبتاً قابل الزام خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ پیشہ منہ نے کہا ہے، اس قسم کے افعال سے جس قسم کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے، اس سے

اتنا اندیشہ نہیں ہوتا، بلکہ غنیمت محض کی صورت میں ہوتا۔ مگر جبری اس کو تسلیم نہیں کرتا کہ مورد الزام ہونے کے مروجہ احکام میں حد تک کہ عمل کو متاثر کرتے ہیں، درحقیقت مسئلہ اختیار کے مطابق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم ایسی غفلت پر بالائفاق سزا تجویز کرتے ہیں، جس سے سخت تعویق واقع ہو گئی، اور اس امر کا کوئی ثبوت طلب نہیں کرتے کہ آیا یہ بلا واسطہ یا بالواسطہ ارادہ فریضہ کے ترک کا نتیجہ تھا۔ اور نیز اس خیال کی بنا پر بغاوت یا قتل کو کچھ کم لائق سزا نہیں سمجھتے کہ اس کا محرک بیفرضانہ حب وطن تھا اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم ان سے سزا کم ضرور تجویز کرتے ہیں۔

**فلک انگریزی**  
**اخلاقیات پر**  
**فرانسیسی اثر**  
اب تک میں نے انگریزی اخلاقی فلسفہ پر بحث کی ہے اور یہ نہیں بتایا کہ اس کا اسی موضوع کے یورپی ماصوبی کے فکر سے کیا تعلق تھا۔ اب تک مجھے یہی طریق مناسب معلوم ہوا تھا، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ بائیس سے لے کر پچھپے

تک تمام لوگوں کا فلسفہ انگلستان ہی الاصل ہی تھا، اور اس میں باہر کے اثرات مطلق نہ تھے اور ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ صرف اخلاقیات ہی ایسا شعبہ ہے، جس میں یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کی نفسیات و طبیعیات دونوں کا انگلستان میں بہت مطالعہ ہوا ہے۔ اور اس کا مابعد طبیعیاتی نظام لاک کا نہایت ہی اہم پیش رو تھا۔ مگر ڈیکارٹ نے خود اخلاقیات کی طرف کوئی اعتنا نہیں کیا تھا۔ اسی طرح کلارک کا اسپسی فوناس سے نظری اور بعد میں لائبنز سے زبانی جو مباحثہ ہوا تھا، وہ خالص مابعد طبیعیاتی تھا۔ فرانس کا دوسرا کیتھولک علاقہ بہت سی چیزوں میں انگلستان کا مدرسہ تھا، مگر اخلاقی میں نہ تھا۔ ہمارے لئے عین منہی شٹ اور جیزوئٹ کی عظیم الشان کشش کوئی اہمیت نہ رکھتی تھی۔ انصار عربوں صدی کے آخری حصہ سے پہلے فرانس کے انقلابی فلسفہ کا اثر و دھار کے اٹھ پار نہیں آتا، اور اس وقت بھی اخلاقیاتی حلقہ میں اس کا اثر بہت کم نمایاں نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ روسو کے تمدن کے مقابلہ میں فطرت کی پرورش اور بہا وراثہ مع سرائیوں کے گنواروں کا

مسرحہ جہالت مصنفی آداب اور سادہ فضائل کی تعریف جو جدید معاشرۃ کے تھنغ نراکت اور یہودگی کے مقابلہ میں بہت ہی نمایاں ہیں، کانگلتانی اور فرانس دونوں پر بہت اثر ہوا تھا۔ اس اعلان سے کہ سیاسی نظم کا صرف ایک ہی قرون انصاف اور بجا اصول ہو سکتا ہے، اور وہ یہ کہ فرائض و فرائض عوام کی ہو، معاشری پیمان کے قدیم انگریزی نظریہ کو انقلابی جہت میں نشو و نما پانے کے لئے ایک قومی مدد ملی۔ تاہم اس امر کا مشاہدہ خالی از دلچسپی نہ ہو گا کہ اٹھارہویں صدی کے آخر کے وہ انگریزی مصنفین جو فرانس کے سیاسی فلسفہ کی تحریک سے سب سے زیادہ متاثر ہوئے وہ بھی اس اخلاقی بنیاد کے قائم کرتے وقت جس پر کہ وہ عقلی و مساوی آزادی کے نئے معاشری نظام کو تعمیر کرنا چاہتے تھے، انگریزی فکر کے اصول پر جمے رہے۔ خواہ پرائس کی طرح سے وہ وجدانی مذہب کے ہوں یا پریٹیلی اور گاڈون کی طرح سے انھوں نے زیادہ سے زیادہ مسرت کے اصول کو اخلاق کا اصلی معیار تسلیم کیا ہو۔ صرف بنیتمی فلسفہ کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک فرانسیسی مصنف کی تصانیف کا ایک اہم عنصر لیا جاتا ہے جس کا خود بنیتم کو بھی احساس تھا۔ کیونکہ یہ بات ہیلو کی نہیں اس نے ہیلو کی نہیں سے ایکسی تھی، کہ انسان پر محض محبت نفس (۱۷۸۶ء) کی حکومت ہے، اس لئے کسی معاشرۃ کے اخلاقی احکام و حقیقت عام اغراض کے متعلق عام احکام ہوتے ہیں اس لئے اول تو نیکی کا سوائے اس کے عام مسرت کیلئے مفید ہونے کے کوئی اور معیار تجویز کرنا بے سود ہے، دوسری طرف لوگوں کے سامنے فریبندہ پردہ عطا کرنا اور بدی پر ان کو سخت سست کہنا بے سود ہے۔ اخلاقی کا اصلی کام تو یہ ہے کہ وہ فضیلت اور انفرادی مسرت کی مطابقت ثابت کرے۔ اس کی خاطر اگرچہ فطرت نے انسانوں کی اغراض کو طرح طرح سے باہم مربوط کیا ہے، اور تعلیم ہمدردی اور باہمی امداد کی مادہ کو ترقی دے کر ملن ہے اس تعلق کو اور بھی اتھری کر دے مگر باہم سب سے موثر اخلاقی مشق وہ ہوتا ہے جو وجہات قانونی کے ذریعہ سے محبت نفس پر عمل کہے انسانی کردار

کو جس سلسلے میں چاہئے ڈھال دے۔ یہ چند سادہ نظریے جو نیچم کی انتہا تک  
اصولیت امریکی تمدن کی بنیاد تھے۔

کامٹ  
(۱۸۵۹ء تا ۱۸۹۱ء)

اسی طرح جے۔ ایس۔ مل کی اصلاح شدہ جوینیت میں  
فرانسیسی مفکر آگسٹ کامٹ (فلاسفی پازیٹو سائنس)۔  
۱۸۵۹ء اور سٹیم ڈی پولی ٹیک پازیٹو سائنس ۱۸۵۹ء

کا اثر نمایاں ہے۔ اس اثر نے جس حد تک اخلاقی فلسفہ کو متاثر کیا ہے اس کا  
عمل زیادہ تر انسانی ترقی کے عام تعقل سے ہوا ہے، جو کامٹ کے نزدیک

خالص انسانی اوصاف کے خالص حیوانی اوصاف پر غلبہ پانے پر مشتمل ہے۔  
اور انسانی اوصاف میں سب سے بلند پایہ معاشرتی اوصاف ہیں اور ان

سے بھی بلند اور سب سے بلند انسانی محبت اور کل بنی نوع انسان کی خدمت گزاری  
کے پہلو ہیں۔ اسی وجہ سے کامٹ انسان میں مرحمت کی ترقی اور دوسروں

کے لئے زندگی گزارنے کی عادت کو عمل کی غایت اصلی قرار دیتا ہے اور  
محض مسرت کی زیادتی کو غایت اصلی نہیں کہتا۔ اس میں شک نہیں کہ

یہ وہ یہ تو کہتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اور یہ کہ ایک  
شخص کے عادات و عواطف میں حد تک بھی اخلاقی ہوں گے، اتنے ہی

خود اس کو اور دوسروں کو اس سے مسرت ہوگی۔ مگر وہ انانیت کے ساتھ  
نہیں الجھا اور نہ اس نے اس مقدار مسرت کے متعین کرنے کی کوشش

کی ہے جو انسانی رجحانات کی باضابطہ تشفی سے عام طور پر حاصل ہو سکتی ہے۔  
ایک اعلیٰ اور بے چون و چرا عقیدت شاعری جس کے اندر ذاتی مغاوت کی تمام

اسیدوں کو دبا دیا گیا ہو، یہ ہے اس کے صحیح اخلاقی نصب العین کی  
خصوصیت اس قسم کا نظریہ اس تعقل کے بالکل مخالف ہے جو نیچم

اور سڈورے کی انسانی زندگی کے متعلق رکھتا ہے۔ مل کی نسبت جدید عادت  
ان دونوں کے مابین ایک درمیانی راستہ تلاش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔  
یہ بات بھی قابل غور ہے کہ کامٹ کے نزدیک بنی نوع کی خدمت  
اخلاق ہی کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی اصل اصول ہے۔ یعنی اس کے نزدیک

یہی نہیں کہ اس کو عملی طور پر غالب و مسلط رہنا چاہیے، بلکہ اُس کا اظہار  
 انفرادی و اجتماعی زندگی کی مختلف صورتوں سے ہونا چاہئے۔ مگر اس  
 کے فلسفہ کا یہ رخ اور اُس کی معاشرتی خیالی تعمیر جدید کی تفصیلات میں  
 یہ مذہب ایک اہم کام انجام دیتا ہے، اُس کا انگلستان یا اور کہیں کوئی اثر نہیں  
 رہا۔ لیکن صحیح طریق کے موضوع پر خصوصاً امریاتیات اور معاشرتی علم کے طریق  
 پر جو اُس کی تعلیم ہے، جس کے متعلق اُس کو یہ خیال ہے کہ یہ میری ہے اور جس  
 کا اُس کو وہ صحیح طور پر اصل موجد کہا جاسکتا ہے، اُس کا انگریزی اخلاقیات پر  
 نہایت پائدار اثر ہوا ہے۔ پہلی اور بیستم کی افادیت میں کردار کے اخلاقی و  
 قانونی اصول کا تعین اس طرح پر کیا جاتا ہے کہ قانون کی مختلف صورتوں  
 کے خیالی نتائج ایسے مردوں اور عورتوں پر مرتب ہوتے ہوئے فرض کئے  
 جاتے ہیں جو اپنی قسم کے یکساں اور غیر متغیر نمونے کے افراد ہوتے ہیں، اور  
 ان نتائج کے مقابلہ سے اخلاقی اور قانونی اصول قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح  
 ہے کہ بیستم آب و ہوا نسل و مذہب و حکومت کے متغیر رہنے والے اثرات  
 کو عملی الاعلان تسلیم کرتا ہے، اور اُن کو ایسے امور مانتا ہے، جن کا مقصد کو لیا  
 رکھنا نہایت ضروری ہے۔ مگر خود اس معاشرتی تعمیر کا کل کام اس قسم کے  
 ملحوظات سے بے نیاز ہے، اور اُس کے مذہب کے فلسفہ خود کو اس لائق خیال  
 کرتے ہیں کہ وہ ہر زمانہ اور ہر ملک کے انسانوں کے اہم ترین اخلاقی و سیاسی  
 مسائل کو تاریخی اختلافات کا لحاظ کئے بغیر حل کر سکتے ہیں۔ لیکن علم معاشرۃ  
 کے کامٹی تعقل میں جس کی اخلاقیات و سیاسیات عملی اشکال ہیں معاشرۃ  
 کے ارتقا کے قوانین کا علم بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ بنی نوع انسان  
 کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ یہ مدارج کے ایک سلسلہ میں سے گزری ہے  
 جس میں سے ہر ایک میں قوانین معاہدہ و واجات و عادات کے مختلف  
 مجموعے اُس کے لئے مناسب ہوتے ہیں۔ پس موجودہ زمانہ کا انسان  
 ایک ایسا وجود ہے جس کے سمجھنے کے لئے اُس کی گزشتہ تاریخ کا لحاظ  
 رکھنا ضروری ہے، اور اُس کے لئے خالص مجرد اور غیر تاریخی طریق سے

کوئی اخلاقی یا سیاسی نصب العین قائم کرنے کی کوشش لازمی طور پر ناکام اور  
 بیسود ہوگی۔ مروجہ قانون اور اخلاق میں کسی وقت میں جو کچھ امتلا میں بھی  
 قویں مصلحت معلوم ہوں، ان کا تعین صرف معاشری حرکیات ہی سے  
 ہو سکتا ہے، یہ خیال کامٹ کے خاص مذہب یا فرقہ سے بہت زیادہ  
 متجاوز ہو گیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اُس زمانے کے پڑھے لکھے  
 لوگ اس کو بہت زیادہ عمومیت کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں۔

**فنگ۔ انگریزی** فرانسیسی فلسفہ کی طرح سے جرمن فلسفہ کا اثر بھی انگریزی اخلاقیات  
**اخلاقیات پر** فکر پر اب سے پہلے بہت کم رہا ہے۔ اس میں شک  
 نہیں کہ سترھویں صدی میں قانون فطرت پر یونفڈ راف  
 کے رسالہ کو جس میں گروٹس کے عام نظریہ کو تقویت ملی  
 ترمیم کے ساتھ نقل کیا تھا (اور جس نے ایک حد تک بائیس کے نئے  
 نظریے سے ایک طرح کی مصالحت کرادی) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آکسفورڈ  
 اور دیگر مقامات میں بہت سے لوگوں نے پڑھا۔ لاک اس کو اُن کتابوں میں  
 شمار کرتا ہے، جن کا پڑھنا ایک شریف آدمی کی تعلیم کے لئے ضروری ہے۔  
 مگر نظریہ کو اس کی بعد کی جرمن ترقی سے انگریزوں کو کوئی بھی تعلق نہیں رہا ہے  
 حتیٰ کہ ولف کے فلسفہ سے بھی، جس کا اثر ایک طویل مدت تک رہا ہے  
 اور جو اپنی مکمل اور عمدہ تعمیر کے اعتبار سے بہت ہی نمایاں ہے، اس سے  
 ہمارے بہترین واقف لوگ بھی نا آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم نہیں  
 ہوتا کہ کانٹ کی ذہانت و شہرت کی وجہ سے اُس کے اخلاقی فلسفہ کا  
 کچھ زیادہ غور سے مطالعہ ہوا ہو جب اُس کو دنیا کے سامنے آکر پاس  
 برس گزر جاتے ہیں اُس وقت البتہ لوگ متوجہ ہوتے ہیں۔ مگر اُس کی  
 اخلاقیات کے اساسی نظریہ کا ہمارے انگریزی فلسفہ کے علمبرداروں  
 میں سے ایک نہایت ہی اہم اور دلچسپ فرد نے اس صدی کے شروع  
 میں نہایت گرمجوشی کے ساتھ خیر مقدم کیا، اور یہ کولریج تھا جو فلسفی ہونے  
 کے ساتھ شاعر بھی تھا۔ بعد میں ہم کانٹ کے بین اثرات و میوئل اور دیگر

وجدانی مصنفوں کے یہاں پاتے ہیں، اور گزشتہ چالیس برس میں جرمنی فلسفہ سے انگریزوں نے جو کچھ سیکھا ہے، اُس کی بنا پر کانٹ کی تصانیف سے لوگ اس قدر عام طور پر واقف ہو گئے ہیں کہ اس کتاب میں اگر اس کے فلسفی نظریات کا ذکر نہ کیا جائے، تو یہ ناقص رہ جائیگا۔

انگریزی علمائے اخلاق میں کانٹ پر اس سے سب سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کانٹ کی اخلاقی تعلیم کا جدید یورپ پر وہی اثر ہے جو ہمارے یہاں پر اس اور ریلے کی تعلیم کو حاصل ہے۔ ان مصنفین کی طرح سے کانٹ بھی یہ کہتا ہے کہ انسان ذی عقل ہونے کی حیثیت سے صواب کے ایک اصول یا عقل کے امر مطلق کی بلا کسی شرط کے پابندی کرنے کا مکلف ہے۔ پر اس کی طرح سے اس کی بھی یہ رائے ہے کہ ایک فعل کو اُس وقت تک اچھا نہیں کہا جاسکتا، جب تک کہ یہ اچھے محرک سے نہ کیا جائے۔ اور محرک کسی قسم کے فطری رجحان سے مختلف ہونا چاہئے۔ فریضہ کے فریضہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اُس کو صرف اُسی کی خاطر انجام دیا جائے، اور پر اس اور ریلے دونوں سے زیادہ لطافت کو کام میں لا کر استدلال کرتا ہے، کہ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ کارنیک عامل نیک کے لئے لذت بخش ہوتا ہے، اور فریضہ کی خلاف ورزی موبلم معلوم ہوتی ہے مگر یہ اخلاقی لذت و الم ضمیم معنی میں ایک فعل کے محرک نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ بجائے اس کے کہ یہ ہماری اُس کے کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم کرنے سے پہلے ہو، اس کے بعد میں ہوتا ہے۔ پر اس کی طرح سے وہ بھی یہ کہتا ہے کہ صواب نیت و محرک فعل کے صائب ہونے کیلئے صرف لازمی شرط یا عنصر ہی نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُسی سے اخلاقی قیمت متعین ہوتی ہے۔ مگر وہ نتیجہ اس قدر فلسفی عقلیت کے ساتھ نکالتا ہے (جو انگریزی اخلاقیاتی کے شاید غراب میں بھی نہ آیا ہو) کہ کردار کے مادی صواب کو متعین کرنے کے لئے ان اصول سے علاحدہ کوئی اور عقلی اصول نہیں ہو سکتا، جو کہ اُس کے صوری صواب کو متعین کرتے ہیں۔



لہذا فریضہ کے تمام اصول جس حد تک کہ عام طور پر واجب العمل ہیں ان سب کے اندر یہ گنجائش ہونی چاہئے کہ ان عام اصول کی حدود میں قرار دیا جاسکے کہ فریضہ کو صرف فریضہ کی خاطر سے انجام دینا چاہیے۔ اس کیلئے جو ثبوت ضروری ہے وہ مندرجہ ذیل طریق پر دستیاب ہو جاتا ہے۔

کائنات کہتا ہے کہ عقل کے مطالبات تمام ذوی العقول کو یکساں طور پر معقول معلوم ہونے چاہئیں۔ اس لئے میری نیت اُس وقت تک صلیب نہیں ہو سکتی جب تک کہ میں اُس کے ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ جس اصول میں عمل کر رہا ہوں اس کو ایک عام قانون بنا دیا جائے۔ اس طرح سے ہم کو ایک اساسی قانون یا امر حاصل ہو جاتا ہے، ایسے اصول پر عمل کر، جس کیلئے تو یہ بھی چاہ سکتا ہو کہ یہ ایک عام قانون ہی جائے۔ کائنات کہتا ہے اس سے تمام جزئی فرائض کے متعین کرنے میں ایک کافی دشانی میاں فرما رہا ہو جائیگا۔

جس وقت ہم کسی فریضہ کی خلاف ورزی کرتے ہوں اگر اس وقت ہم اپنی ذہنی حالت کا مطالعہ کوس تو ہم یہ پائیں گے کہ ہمارا دل یہ نہیں چاہتا کہ اسے اصول کو ایک عام قانون بنا دیا جائے۔۔۔۔۔ ہماری خواہش یہی ہوگی کہ اس کا اس ہی کلی قانون رہے، بس ہم صرف اتنی آزادی چاہتے ہیں کہ ہم اس قانون سے مستثنیٰ آریں، یا یہ کہ ہماری وقتی خواہش کے پورا ہونے کے واسطے ایک تخفیف استغنا ہو جائے۔ یہ اصول کردار غلط کو شدت کے دو درجوں سے روکتا ہے۔

بعض قسم کی بد اخلاقیات ایسی ہیں مثلاً ایسے جھوٹے وعدے کرنا جس کے متعلق پہلے سے یہ بھی ارادہ ہو کہ اُن کا ایفاء نہ کیا جائے گا کہ ہم اُن کے متعلق یہ خیال ہی نہیں کر سکتے کہ اُن کو عام قانونی بنا دیا جائے۔ میری ہر شخص وعدہ خلافی کرنے میں اپنے آپ کو آزاد پایا گا تو کوئی شخص وعدہ لینے کی زحمت بھی نہ کرے گا۔ بعض اصول ایسے ہیں مثلاً مصیبت میں لوگوں کی پروا نہ کرنا اور اُن کو اپنے حال پر چھوڑ دینا کہ خود بند و بست کریں کہ اُن کے متعلق آسانی سے خیال ہو سکتا ہے کہ انکو عام قانون بنایا جاسکتا ہے، مگر ہم بلا تعلق اُن کے ایسے ہونے کی خواہش نہیں کر سکتے کیونکہ جب ہم خود مصیبت میں ہوتے ہیں تو اس وقت ہم یہ خواہش

کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ لوگ اس وقت ہماری مدد کوں۔

کانٹ کی تعلیم کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے فریضہ اور اختیار کے مابین تعلق قائم کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم کو اپنے اخلاقی شعور کے ذریعے سے اس امر کا عقلی یقین ہوتا ہے کہ ہم آزاد ہیں۔ اس یقین میں کہ مجھے وہ کرنا چاہیے جو صواب ہے اور اس لئے کرنا چاہئے کہ یہ صواب ہے، نہ اس لئے کہ میں اسے پسند کرتا ہوں، یہ مضمر ہوتا ہے کہ خالص عقلی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔ یعنی میرے فعل کا یقین میکائیکل طور پر محض لذت بخش یا الناک احساسات کے فطری پہنچ ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ میری حقیقی و معقول ذات کے قوانین کے مطابق ہوتا ہے عقل یا انسانی ارادوں کا تحقق جس حد تک معقول ہوتا ہے، فریضہ کی مطلق غایت ہوتا ہے اور ہم کو عمل کے اساسی قانون کی ایک دوسری صورت مل جاتی ہے کہ اس طرح عمل کرو خواہ وہ عمل تمہارا اپنے متعلق ہو یا دوسروں کے متعلق کہ بنی نوع انسانی تمہارے عمل کی مقصد ہو، اور محض وسیلہ نہ ہو، ہم یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ تصور اختیار اخلاقیات کا اصول قانون سے ایک سادہ مگر نمایاں تعلق قائم کر دیتا ہے۔ اصول قانون کا مقصد اصلی یہ ہے کہ ان رکاوٹوں کو دور کر کے جمہور ایک کے آزادی عمل میں دوسروں کے ارادوں کی مزاحمت کی بناء ہوتی ہیں اور اس طرح خارجی آزادی کا تحقق کرے۔ برخلاف اس کے اخلاقیات کا تعلق داخلی آزادی کے تحقق سے ہے، جس کا حصول اس طرح سے ہو سکتا ہے کہ فطری جہانات کے خلاف عقلی غایات کے حصول کی مستقل مزاجی کے ساتھ کوشش کی جائے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ عقلی غایات کیا ہیں جس میں غایت سے مراد وہ نتیجہ لیا جائے جس کی ایک فعل کے ذریعہ سے پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، تو کانٹ کا یہ دعویٰ کہ تمام ذوی العقول ہر ذی عقل کیلئے سبائے خود غایت ہوتے ہیں، کوئی واضح جواب نہیں دیتا۔ اس کے یہ معنی لئے جاسکتے ہیں کہ جس نتیجہ کی ملکی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ صرف تمام ذوی العقول کی عقلیت کی ترقی

ہوتا ہے، (جیسے کہ انسان میں) جن کو ہم دیکھتے ہیں کہ ہنوز کامل طور پر باعقل نہیں ہیں۔ مگر کائنات کا خیال یہ نہیں ہے۔ اُس کی رائے یہ ہے کہ ہر شخص کو سب سے اہم کام خود کو عقل کا کامل تئیں آکھ بنانا چاہیے۔ اور اس کے لئے اُس کو اپنی فطری استعدادوں اور اخلاقی رجحان دونوں کو ترقی دینی چاہئے، مگر وہ اس سے قطعی طور پر انکار کرتا ہے کہ دوسروں کے کمال کو بھی اسی طرح سے ہر شخص کے لئے غایت بنایا جاسکتا ہے۔ یہ کہنا کہ میرا یہ بھی فرض ہے کہ میں دوسروں کے کمال کی کوشش کروں خالی از تناقض نہیں ہے کیونکہ اسی کے اندر تو دوسرے کا کمال بحیثیت شخص کے مشتمل ہے، یعنی وہ خود اپنے سامنے اپنی غایت کو اپنے فرائض سے تقورات کے مطابق لاسکتا ہے اور یہ کہنا کہ میں دوسرے کے لئے وہ کچھ کروں جو خود اُس کے علاوہ کوئی اور نہیں کر سکتا تناقض ہے، تو علی اعتبار سے میں کس طرح اور ذوی العقول کو اپنی غایت بناؤں؟ کائنات کا جواب یہ ہے کہ دوسروں کے بارے میں ہر شخص جس شے کو مقصد بنا سکتا ہے، وہ کمال نہیں بلکہ مسرت ہے، اُسے دوسروں کی اُن خالص ذہنی غایات کے حصول میں مدد کرنی ہوتی ہے جن کا یقین ہر ایک کے لئے عقل سے نہیں بلکہ فطری رجحان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی ایسے موضوع کے غایات جو بجائے خود غایت ہوتا ہے امکان میرے لئے بھی غایات ہونے چاہئیں، ورنہ اُس کا بجائے خود غایت ہونے کا عقل مجھ پر پوری طرح سے موثر نہ ہوگا۔ ایک اور جگہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ انسان کے خود اپنی مسرت کی جستجو کرنے کو فرائض نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ یہ ایسی غایت ہے جس کی طرف ہر فرد کو فطری تسویق ہوتی ہے، محض اس وجہ سے کہ ہر شخص اپنی مسرت کی خواہش کرتا ہے، وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ میری ہر وقت مدد کیا کریں۔ اسی لئے اُس پر یہ لازم ہے کہ وہ دوسروں کی مسرت کو اپنی اخلاقی غایت بنائے۔ کیونکہ اخلاقاً وہ اس وقت تک دوسروں سے امداد کا طالب نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اسی قسم کی حالت میں اُن کی مدد کرنے کی ذمہ داری کو تسلیم نہ کرتا ہو،

انفرادی مسرت کو ان غایات کی فہرست سے خارج کر دینا، جس کے حصول کی کوشش فرض ہوتی ہے، بادی النظر میں بظاہر ریڈ کی تعلیم کے مخالف معلوم ہوتا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذی عقل ہونے کی حیثیت سے ایک کھلا ہوا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی غرض کے پورا کرنے کی کوشش کرے۔ مگر حقیقت فرق اتنا زیادہ نہیں ہے، جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس الفضائل یا برترین خیر کی جو کانٹ نے تشریح کی ہے، اس میں وہ فرد کے اپنی انفرادی مسرت کے لحاظ رکھنے کی معقولیت کو تسلیم کرتا ہے۔ صرف کانٹ کے نزدیک صحیح معنی میں معقول محبت نفس محض مسرت ہی کی جو یاں نہیں ہوتی، بلکہ یہ مسرت کی اس شرط کے ساتھ جو یاں ہوتی ہے کہ اخلاقاً نفس اس کا اہل بھی ہو۔ اگرچہ فرضیہ فرضیہ کی خاطر انجام یا نیگا، اور فاعل کی مسرت کے وسیلہ کے طور پر انجام نہ یا نیگا، مگر اسے باوجود بھی کانٹ یہ کہتا ہے کہ ہم معقول طور پر اس کو اس وقت تک نہیں کر سکتے، جب تک کہ ہم کو اس سے مسرت کے حصول کی توقع نہ ہو، چونکہ انسان کی برترین خیر نہ تو محض فضیلت ہے، اور نہ محض مسرت ہے، بلکہ ایک ایسی اخلاقی دنیا ہے جس میں مسرت اہلیت سے ایک صحیح تناسب رکھتی ہے۔ اور کانٹ کے نزدیک عقلاً ہم خود کو اسی دنیا میں موجود سمجھنے پر مجبور ہیں جو ایک صاحب علم و خیر منصف و حاکم کے زیر نگیں ہے، کیونکہ ایسی دنیا کے بغیر اخلاق کے پُر شوکت تصورات تعریف و تحسین کے تو موجب ہوں گے، مگر مقصد و عمل کے سرچشمہ نہ ہوں گے پس یہ ضروری ہے کہ ہم ایک ایسا کاٹھناتی نظام فرض کریں جس میں مسرت کے مطالبہ کی جس کا فرضیہ مستحق بناتا ہے تشفی ہو سکے۔ اور یہ خدا اور دوسری دنیا کے عقیدے کو مستلزم ہے، مگر اس عقیدے کے یقین کی بنا اخلاقیاتی ہے کیونکہ کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے مطابق عالم فطری کا جس طرح سے ہم میں سے ہر ایک کو علم ہوتا ہے، وہ محض ایسے ارتسامات کا مجموعہ ہے، جو انسانی حاسہ پر ہوتے ہیں، جن کو باشمور ذہانت ایسی دنیا میں ترکیب دیتی ہے،

جس میں اسکا فی تجربہ کی اشیا ہوتی ہیں اور اس دنیا کا اسے متعلق ہوتا ہے۔  
 لہذا ہم کو اشیا کا جیسی کہ فی الحقیقت ہیں نہ تو علم ہو سکتا ہے، اور نہ تجربہ۔  
 پس اگرچہ ہم میں سے ہر ایک اخلاقی شعور کے ذریعہ سے اپنے کو  
 فوق انسانی دنیا سے متعلق سمجھتا ہے، مگر وہ اس دنیا کی ماہیت سے  
 بالکل واقف نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ محض منظر کے کچھ زیادہ ہے  
 مگر وہ یہ نہیں جانتا کہ کوخیز میں ہوں کیا۔ اسی طرح سے اگرچہ مجھ کو اس امر کا اخلاقی  
 یقینی ہو سکتا ہے کہ خدا ہے اور مرنے کے بعد بھی ایک زندگی ہوگی، مگر  
 کانٹ کے نزدیک میرا یہ یقینی فکری علم کے کام نہیں آ سکتا۔ میں نظری  
 طور پر ان اعتقادوں کی صحت کا علم نہیں رکھتا۔ مگر عمل کے لئے مجھے اتکو  
 ماننا پڑے گا تاکہ عقلا میں اس کی تکمیل کر سکوں جس کے متعلق میں یہ تسلیم  
 کرتا ہوں کہ عقل عملی قطعی و مطلق طور پر حکم دیتی ہے۔

**کانٹ کے بعد** کانٹ کے انتقال (۱۷۹۵ء) سے پہلے اس کی تصانیف  
 کی اخلاقیات کو اس انگریز فلسفی نے پڑھنا شروع کر دیا تھا، جو ایک  
 پشت سے زیادہ ہمارے جبر سے میں فلسفی فکر  
 میں جرمنی رجحانات کا سب سے بڑا نمائندہ رہا ہے۔ لیکن جب تک  
 کولریج کانٹ کی تصانیف کا مطالعہ کرے، مابعد الطبیعیاتی نظریے اور  
 طریقے کی حیرت انگیز ترقی جس میں فٹے شیلنگ اور ہیگل تین درجوں کی  
 حیثیت رکھتے ہیں، پہلے درجے سے گزر کر دوسرے درجہ تک پہنچ چکی تھی۔  
 فٹے کی ذہنی تصوریت کا نشو و نما تصانیف کے سلسلہ میں ہر جگہ نکلا۔  
 (اور کانٹ نے اس کی صورتی طور پر تردید کر دی تھی) اور شیلنگ کا فلسفہ  
 تمام جرمن طلبائے مابعد الطبیعیات سے خراج توجہ حاصل کر رہا تھا۔ اس کا  
 ایک نتیجہ یہ ہوا کہ کولریج نے جس کو کانٹ کی تعلیم پر ہنوز صرف جزوی عبور  
 حاصل ہوا تھا اس کی تعلیم کو شیلنگ کے واسطے سے سمجھا۔ یعنی اس نے

ایسے کانٹ کا مطالعہ کیا جس کے متعلق یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اُسے  
کلی یا شے بالذات سے اس سے کچھ زیادہ مراد نہیں لیا ہے، جتنا کہ الی  
لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے، ایسا کانٹ جس کے متعلق یہ یقین کیا جاسکتا  
ہے کہ اس نے اپنے فریضہ اور اختیار کے عملی اعتقاد است  
کے ذریعہ سے فطرت انسانی کی اصل روحانیت کا وہ نوری  
فہم حاصل کر لیا تھا، جس کی اُس کے الفاظ بظاہر تردید کرتے  
ہیں مگر یہ سچ ہے کہ اگر البعد الطبیعیاتی پہلو پر نظر ڈالیں تو کولرج کے واسطے  
سے انگریزی ذہنی پرچس جرمین فلسفہ کا اثر پڑا ہے، وہ کانٹ کا نہیں  
کانٹ کے بعد کا فلسفہ ہے، مگر اخلاقیاتی پہلو پر یہ نہیں کہا جاسکتا۔  
اخلاقیات میں کولرج کے یہاں جس قدر جرمین اثر نمایاں ہے وہ کانٹ  
سے بعد کا نہیں، بلکہ خالص کانٹ کا ہے۔ اور نہ مجھے اس کا علم ہے  
کہ انگریزی اخلاقیاتی فکر میں کہیں اور بھی فیشٹ شینگ یا اور کسی کانٹ  
کے بعد کے فلسفی کا کوئی اثر نمایاں ہے، یہاں تک کہ موجودہ صدی کے  
تیسرے ربع میں ہیگل کا اثر نمایاں ہوتا ہے۔

ہیگل کی اخلاقیاتی تعلیم جس کو اُس نے زیادہ تراچی  
کتاب فلاسفی ڈیسیٹکس میں پیش کیا ہے) سے  
کانٹ کی تعلیم سے نہایت ہی قریبی نسبت اور نیز  
ایک میں تقابل ظاہر ہوتا ہے۔ کانٹ کے ساتھ

اُس کو اس بارے میں اتفاق ہے کہ فریضہ یا نیک کرداری بااختیار  
و با عقل ارادے کے شعور ہی تحقق پر مشتمل ہے، جو تمام ذوی العقول  
میں دراصل یکساں ہوتا ہے۔ لیکن کانٹ کے خیال کے بموجب  
اس ارادے کا عام مافیہ صرف اس صورتی بشرط کے اندر موجود ہے  
کہ مرنے پر اس انسان کو بے شرط و سبب کھل کوئی خواہش ہو سکتا ہو، اور  
ہر با عقل عامل اس بشرط کو ذہنی طور پر اپنے ارادے پر منطبق کر کے دیکھے۔  
برخلاف اس کے ہیگل کا خیال یہ ہے کہ عام ارادہ خارجی طور پر ہر شخص

کے سامنے قوانین معابد اور اس جماعت کے رواجی اخلاق میں موجود ہوتا ہے جس کا وہ فرد ہوتا ہے۔ اس طرح سے اس کے نزدیک صرف یہی ضروری نہیں کہ لذت کے رجحانات یا مسرت کی خود غرضانہ خواہشوں کو دبانے کی ضرورت ہے، بلکہ انفرادی ضمیر کی تحریکات اور اس پر عمل کرنے کی تسویق جو اس کو حق بجانب معلوم ہو اگر جماعت کی عقل سلیم کے خلاف ہیں تو ان کے بھی دبانے کی ضرورت ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہیکل کسی شخص کے خود اپنے عقل خیر کے تحقق کی شعوری کوشش کو نہ نہایت ملکیت معاہدوں اور جرائم کے متعلق محض ایسے قوانین کی پابندی کرنے میں جس میں لادہ عام کا پہلی بار اظہار ہوا تھا، اخلاقی کی نسبت بلند تر منزل سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس کی پابندی میں اس ارادے کی تکمیل صرف اتفاقاً افراد کے ارادوں کے خارجی اتحاد سے ہو جاتی ہے۔ اور دراصل اس کا تحقق ان میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوتا، مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ راستہ نہ کوشش نفس کا دعو کہ اور لا حاصل ہوتی ہے۔ اور اس اعتبار سے اخلاقی شر کی اصل جڑ پی ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کا تحقق ان خارجی معاشری علاقہ کی ہموالی میں ہو جن میں کہ انسان خود کو پاتا ہے..... یعنی صرف اس صورت میں کہ فرد اس اخلاقیاتی جوہر کو جو اس کو خاندان معاشرہ اور مملکت میں ملتا ہے، جس کا نظام حلقہ عمل میں عقل کل کی کاسب سے بلند منظر ہوتا ہے، اپنا اصلی جوہر سمجھے۔

فی الحال ہیکل فلسفہ انگریزی فلسفہ اخلاق میں ایک ممتاز عنصر معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی اور اریٹ جس کا ذکر فٹ میں ہو چکا ہے، اس کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں اس میں کانٹ اور ہیکل دونوں کے اثرات موجود ہیں۔ مگر ہیکل کے فلسفہ کا براہ راست اثر عموماً اس قدر اہم نہیں ہے، جتنا کہ اس کا بالواسطہ اثر اہم ہے، اور جس نے کہ انسانی فکر اور انسانی معاشرہ کی تاریخی ترقی کے مطالعہ کو ایک قوی محرک دے کر عمل کیا ہے، ہیکل کے نزدیک

کائنات کا اصل جوہر ایسا عمل فکر ہے جو مجرد سے مقبول کی طرف جاتا ہے اور اس عمل کے صحیح طور پر سمجھ لینے سے یورپی فلسفہ کے ارتقائے زمانی کی ترجائی کرنے کے لئے کئی نئی نئی مل جاتی ہے۔ اسی طرح سے اس کے نزدیک تاریخ بنی نوع انسان آزاد روح کی ضروری ترقی کی تاریخ ہے جو سیاسی تنظیم کی مختلف اشکال کے ذریعہ سے ہوئی ہے۔ پہلی صورت مشرقی بادشاہت کی تھی جس کے اندر آزادی صرف بادشاہ کو حاصل ہوتی تھی دوسری یونانی و رومی جمہوریت کی تھی جس میں آزاد و با اختیار شہریوں کی ایک منتخب جماعت غلامی کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ آخر کار جدید معاشرہ میں جو زوال پذیر رومی سلطنت پر ٹیوٹینی حملے سے شروع ہوتی ہے آزادی جماعت کے تمام افراد کا پیدائشی و فطری حق سمجھی جاتی ہے ان تقریروں کا اثر جو اس کے انتقال کے بعد شائع ہوتی ہیں جن میں ہیگل فلسفہ تاریخ اور تاریخ فلسفہ کو بیان کرتا ہے اس کے خاص مذہب سے بہت زیادہ متاثر کر گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ نظریہ عمل کے تمام شعبوں میں تاریخی طریقہ کا موجودہ غلبہ بہت کچھ ان تقریروں کے اثر کا نتیجہ ہے۔

**جرمنی قنوطیت** یہ پہلے ہی لکھ چکے ہیں کہ ایسے مصنفوں کی ارتقائی رجائیت کے مقابلہ میں جیسے کہ اسپینسر ہے بحیثیت مجموعی کل حیوانی زندگی کے اور اس کی سب سے بڑی ترقی یعنی انسانی زندگی کے متعلق ایک قنوطی خیال کا بھی کسی قدر حال کے اگر نئی فکر کے اندر اثر نمایاں ہوا ہے۔ غالباً اسی قسم کی تقابلی نسبت مختلف قسم کی ارتقائی رجائیت کو جو کانٹ کے بعد کی تصوریت سے عموماً اور ہیگل کے فلسفہ سے خصوصاً متعلق شوپنہائر رکھتی ہے شوپنہائر کی قنوطیت کے ساتھ ہے کانٹ سے یہ خیال لے کر کہ خارجی عالم جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے محض ان عناصر کا بنا ہوا ہے جو انسانی حیثیت سے دستیاب ہوتے ہیں اور تجربہ کرنے والے ذہن کے قوانین

۱۷۸۸  
۱۷۸۸



کے اختیار سے ترکیب پاتے ہیں شوہنہاڑا اپنے شے بالذات کے تعقل میں جو کہ ہمارے حواس کو ہر قسم کرتی ہے کائنات سے علاحدہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک ارادہ ہر شے اور کل اشیاء کی مجموعی طور پر حقیقت اصلی ہوتا ہے۔ اس ارادے کی فطرت میں یہ ہے کہ یہ خود کو ظاہر کرے اور یہ معروضی بننے کی کورانہ کوشش کرتا ہے۔ بغیر ذی روح دنیا کی میکائیکی اور کیمیاوی قوتیں ذی روح اجسام کے ادنیٰ سے لے کر اعلیٰ تک کے افعال معروضی بننے کے مختلف مدارج ظاہر کرتے ہیں، جن کی انتہائی منزل ان حیوانوں پر ہوتی ہے جن کو قدرت نے دماغ عطا کیا ہے جس کی وجہ سے وہ صاحب شعور ہوتے ہیں۔ یہ ارادہ جس طرح سے کہ جائدار اجسام میں ظاہر ہوتا ہے، اس کا تعقل اگر زندہ رہنے کی کوشش سے کیا جائے تو زیادہ قطعی ہو گا حیات کی جانب یہ جبلی تسویق ہر قسم کی حیوانی فطرت کی سب سے گہری روح ہے، مگر چونکہ اس کوشش سے لازمی طور پر موجودہ حالت کا نقص اور اس سے ناراضی ظاہر ہوتی ہے، اس لئے جس زہد کی پریشانی ہوتی ہے اور جس کو یہ باتی رکتی ہے وہ دراصل برالم ہوتی ہے۔ وہ تشنیاں جو اس میں کہیں کہیں نظر آتی ہیں، دراصل محض الم سے وقتی سنجائیں ہوتی ہیں اور قطعی طور پر خیر نہیں ہوتیں۔ زندگی کی یہ بد حالی انسان میں انتہا کو پہنچ جاتی ہے، کیونکہ یہ ارادے کا سب سے بڑا مظہر ہوتا ہے، اور یہ عقلی و ذہنی ترقی سے لازمی طور پر بڑھ جائیگی، اگرچہ اس سے وہ شے بھی پیدا ہوتی ہے جس کو شوہنہاڑا خالص ترین تشفی کہتا ہے، یعنی سکون کے ساتھ حسن پر غور کرنا۔ جب صورت حال اس درجہ تباہ ہے، تو فلسفہ انسان کو جو فریضہ بتاتا ہے، وہ ارادے کی تردید یا انکار ہے۔ یہی تمام حقیقی اخلاق کا خلاصہ ہے۔ اس قسم کے انکار کے دودھ ہے ہیں۔ ادنیٰ تو حین درجہ معمولی نیکی سے حاصل ہوتا ہے، جو دراصل محبت و ہمدردی ہے۔ اور اس آدمی کے تسلیم پر مبنی ہے کہ ایک الخیر اور سب کے بعینہ مطابق ہے۔ ایک آدمی اس تمام انانیت کو دباتا اور روکتا ہے جس سے ہر قسم کی

بے انصافی پیدا ہوتی ہے، اور ایک فرد کے اندر ایسے ارادے کا اثبات ہوتا ہے جو دوسرے میں اسی ارادے کے اظہار پر مخالفانہ حملہ ہوتا ہے۔ مگر معمولی نیک یا ہمدردانہ عمل ہنوز اس اساسی غلطی سے آزاد نہیں ہے، کہ یہ زندہ رہنے کے ارادے کا اثبات ہوتا ہے۔ اس ارادے کا قطعاً انکار متضاد مجاہدہ نفس سے ہوتا ہے، جس کی بنا پر انسانی زندگی کی ماضی و برہمی لذات سے بھاگتا ہے اور مچتی کہ اس تسوین کو بھی دہاتا ہے جس کی وجہ سے افزائش نوع کی تحریک ہوتی ہے۔

شوہنپائے اسند لال قنولیت (جو جب کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارادے کی نوعیت اصلی پر مبنی ہے) کی نسبت کہتا ہے کہ اس کی تائید تجربہ انسانی کے مقابلہ اور غیر جانبدارانہ مشاہدے سے ہوتی ہے۔ مگر زندگی کی بد حالی کا غیر اولی ثبوت زیادہ تکمیل کے ساتھ حال ہی میں ایک معصوف نے دیا ہے، اور یہ اسی دان بارٹھین ہے، جو باوجود غایت وسیع مخترع اور طباع ہونے کے شوہنپائے کا شکر دخیال کیا جاتا ہے، جس کو شوہنپائے سے اس بارے میں اتفاق ہے کہ دنیا کا واقعی وجود غیر شرعاً ارادے کا غیر عاقلانہ فعل ہے۔ مگر بارٹھین شوہنپائے کے اس خیال کی تردید کرتا ہے۔ کہ ہر قسم کی لذت محض لکم کا ایک آئی دفتیہ ہوتی ہے بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ جو لذات الم کے ارتفاع کی بنا پر ہوتی ہیں، وہ ان سے بہت زیادہ ہوتی ہیں جو اس طرح سے عالم وجود میں نہیں آتیں۔ اور باعتبار خدشت ان آلام سے بہت کم ہوتی ہیں جن سے کہ یہ پیدا ہوتی ہیں یہ بات کہ اعصاب کا ممکن جو کسی قسم کے احساس کے زیادہ دیر تک ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ الم کی تکلیف کو زیادہ کرتا ہے، اور لذت کی خوشگوار سی کو کم کرتا ہے، صمیم ہے۔ نیز یہ بات بھی صمیم ہے کہ تشفی ہمیشہ عارضی اور آئی ہوتی ہے، اور عدم تشفی کی حالت اس قدر دیر پا ہوتی ہے، جتنی کہ خود خواہش۔ اگر انسانی سعی کی بڑی جہات کا لحاظ رکھا جائے، تو اس امر پر زور دینا کہ بہت سے جذبات (مثلاً حسد، کھینچنا، ہمت، اسف، نفرت)

محض مسلم ہوتے ہیں اور زہد کی بہت سی حالتیں ہیں سے تندرستی جہاں  
 آزادی محض نقد ان الم کے اعتبار سے عمدہ سمجھی جاتی ہیں اور  
 بعض کو جیسے کہ محنت و ازوہ آج میں برائی تو مانا جاتا ہے، مگر ان کو  
 ان سے بڑی خرابیوں سے بچنے کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، اور  
 دولت قوت و عزت وغیرہ کے حصول کے عام مشاغل اس حد تک محض  
 دعوہ کہ ہیں جس حد تک کہ ان مقاصد کو جن کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے  
 مقاصد اصلی خیال کر لیا جاتا ہے۔ یہ بات کہ بہت سی سوئیاں جو اس  
 کو تادہ عمل کرتی ہیں (مثلاً بھوک اولاد کی محبت زعم شوقی) عامل کو راحت  
 کی نسبت زحمت زیادہ پہنچاتی ہیں اور بہت سے افعال ایسے ہیں جن میں  
 بحیثیت مجموعی الم کا لذت کے مقابلہ میں صریحی غلبہ ہوتا ہے بشرطیکہ  
 فاعلوں اور مرعیوں دونوں کا لحاظ رکھا جائے۔ اب جن افعال سے  
 فی الحقیقت لذت زیادہ اور الم کم ہوتا ہے، وہ علوم و فنون کا مشغلہ  
 ہیں مگر ان سے کم رنگ لذت ماند و زہد ہوتے ہیں اور یہ وہ لوگ ہوتے ہیں جنکی  
 اعلیٰ ذہانت کی بنا پر انھیں اور زندائع سے آلام پہنچتے ہیں ان امور کا لحاظ کر کے مارتیں  
 اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ فی الحالی دنیا میں الم کی مقدار لذت سے بہت زیادہ ہے  
 اور یہی نہیں کہ بحیثیت مجموعی الم لذت سے زیادہ ہے بلکہ جن لوگوں کو نہایت مناسب  
 حالات میسر ہیں انکی حالت میں بھی الم سے لذت زیادہ نہیں ہے اسلئے بعد وہ یہ استدلال  
 کرتا ہے کہ آئندہ کسی اصلاح کی توقع نہیں ہے بلکہ بے عالی اور مصیبت کے زیادہ ہونے ہی  
 کی امید ہے۔ سائنس کی ترقی سے کوئی قلبی لذت ہم نہیں پہنچتی اور اسکی وجہ سے نوع انسانی کے  
 الم سے محفوظ رہنے میں جو کچھ اضافہ ہوتا ہے اس سے زیادہ انسان کا احساس ترقی کرتا جاتا  
 ہے کہ دنیا میں الم کا غلبہ ہے جسکی وجہ سے انسانی ذہانت اور ہمدردی کی ترقی ہے  
 مارتیں کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ ہرگز زندہ رہنے کے ارادے کا انکار کرنا چاہیے اور یہی  
 نہیں کہ ہم میں سے ہر شخص اپنے لئے اپنی جگہ پر زندگی کے ارادے سے انکار کرے جسکی  
 شونہا نے نفسہ شافش کی ہے بلکہ دنیاوی عمل سے اختتام تک پہنچانے اور نام نہاد  
 وجود کو عدم کی طرف ترقی دینے کی کوشش کرے۔

# صحت نامہ

## تاریخ اخلاقیات (سجوک)

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
ذہن نشیں	ذہن نشیں	۶	۵۷	جٹین	جٹین	۴	۲
چاہیے کہ	چاہیے کہ	۷	۵۹	ہر زمانے	ہر زمانے	۸	۱۸
اشارہ ملتا ہے	اشارہ ملتا ہے	۳	۶۲	کرتی	کرتی	۲۱	۱۹
میں اتھا خیال	میں اتھا خیال	۱۰	۶۲	باب	باب	۲۱	۲۹
غایت	غایت	۱۰	۶۵	نظر سے کیوں	نظر کیوں	۱۲	۲۷
”مقدس	”مقدس	۱۱	۶۶	سقراط نے	سقراط نے	۱۰	۲۸
چاندو	چاندو	۱۲	۷۱	سوفسطائیہ	سوفسطائیہ	۲۲	۳۰
فضائل و زائل	فضائل و زائل	۲	۷۳	معاصرین	معاصرین	۱۰	۳۳
گڈاڈ	گڈاڈ	۲۲	۷۷	یقیناً	یقیناً	۶	۳۴
جن کی ضرورت	جن کی ضرورت	۳	۷۷	اگر	اگر	۱۴	۷
اخلاقی	اخلاقی	۸	۷۷	وہ ہمیشہ	وہ اور ہمیشہ	۱۲	۴۰
ہمارے	ہمارے	۹	۷۷	لذات کی ہر شے	لذات کی ہر شے	۲۵	۴۳
ہر زمرہ	ہر زمرہ	۲۳	۸۵	تعلیم کی نسبت	تعلیم کی نسبت	۴۲	۴۵
عقلی الہی	عقلی الہی	۲۰	۸۷	جس میں	جس میں	۱۲	۵۲
چاہیے	چاہیے	۱	۸۹	حاصل کریں	حاصل کریں	۱۵	۵۶

صفحہ	غلط	۱	۲	صفحہ	غلط	۱	۲
۳	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
دست کی بنا پر	دست بنا پر	۱	۱۲۶	زینو	زینوں	۱۲	۹۰
کی ترقی	کے ترقی	۳	۵	دنیا	دیا	۱۱	۹۶
بجٹیں	بجٹیں	۶	۱۳۰	میں غلطی کا اتباع ہے	میں غلطی کا اتباع ہے	۱۳	۹۸
کرانے کی کوشش	کرانے کی کوشش	۱۹	۱۳۴	خصوصاً پیسے سے	خصوصاً پیسے سے	۲	۹۹
طور پر	طور	۲	۱۳۵	جس گروہ دوہری	جس گروہ دوہری	۵	۵
طوائف الملوک کی	طوائف الملوک کی	۹	۵	نصف میں تھنر	نصف تھنر	۳	۵
غلاطیت	غلاطیت	۱۴	۱۳۸	رواقیہ کے	رواقیہ کا	۵	۱۰۳
اگستان	گستان	۳	۱۳۹	ادھر	آخر	۱	۱۰۵
بامین	بامین	۶	۵	یا فنا ہوئی ہے	یا فنا ہوئی	۷	۱۰۷
فلسفہ کو	فلسفہ کو	۲	۱۴۲	خدمت میں گزارے	خدمت گزارے	۱۲	۱۱۱
ذوی العقول	ذون	۱۵	۵	مرتاضی	مرتاضی	۱۸	۵
اخلاق	اخلاق	۱۲	۱۴۹	نظری طور پر	نظری طور پر	۸	۱۱۲
دکھایا جائے	دیکھایا جائے	۱۰	۱۸۱	قرون وسطیٰ	قرون وسطیٰ	۲	۱۱۳
محبت نفس میں	محبت نفس	۱۱	۵	باب	-	۱۳	۱۱۴
بے صرفہ	بے صرفہ	۱۵	۱۸۷	باب	-	۱۵	۱۱۵
نئی نوع	بی نوع	۱۱	۱۹۵	پہلے پہل	پہلے پہل	۱۶	۱۱۶
یہ پر کم	یہ پر کم	۸	۲۲۸	جنسی	جنسی	۱۷	۱۱۷
مفید ہو	مفید رہو	۵	۲۳۰	جزو	جزو	۱۱	۱۲۵
		۰	۰	ایجابی	ایجابی	۲۱	۵

